新人人文庫

金剛經哲學的通俗詮釋

吳汝鈞 著

臺灣商務印書館 發行

VISIT…

LANZAROTE Caliente.com

金剛經哲學的通俗詮釋

吳汝鈞 著

臺灣商務印書館 發行

自序

在佛教大乘經典中，般若經典是出現最早的一群，其中尤以《心經》（*Hṛdaya-sūtra*）與《金剛經》（*Vajracchedikā-sūtra*）最為人所熟悉。兩者都是闡述佛教的基本義理——空義的重要文獻。《心經》由於過分精簡，索解不易。《金剛經》篇幅較多，義理也較集中，若能掌握到它的一些思想重點，如四相否定、即非詭辭、無住等，便不難瞭解它的根本精神。這根本精神也是大乘佛教的根本精神。

儘管如此，現代學術界對《金剛經》的研究還是很不足夠的。西方最大的般若學學者抗塞（Edward Conze）寫了一本《佛教智慧書》（*Buddhist Wisdom Books*），對《心經》和《金剛經》進行翻譯和闡釋，他的工作過於謹慎，致未能闡發兩經的哲學精義。日本方面，《金剛經》的講說有很悠長的傳統，自一九〇九年已開始了，這便是南條文雄的《梵文金剛經講義》。自此以後，不斷有人進行《金剛經》的研究，包括現代語譯與解說。不過，我們都未能滿意。他們基本上都是文獻學的進路；雖然解決了不少文字上的問題，但對《金剛經》的哲

學，特別是它的思想方式，未有足夠的留意，更遑論發揮了。例如中村元、紀野一義所譯註的《般若心經．金剛般若經》，便充滿文獻學的氣氛，《金剛經》中的很多義理，都未有闡發出來。

這本小書是一項新的和大膽的嘗試，我們試圖在一個現代的脈絡下通俗地詮釋《金剛經》的哲學。這通俗的詮釋，除文字淺易外，也包括現代的觀點與思想和現代人所通俗使用的辭彙。我們希望通過這種做法，把《金剛經》帶到現代社會，把其中埋藏著的哲學智慧展示出來。在詮釋之外，我們加插了一篇討論《金剛經》的思考法的文字，俾讀者能在一貫性與一致性的情況下，瞭解經文的義理。

我們所作的分析與評論，經過多次的改動。每次改動，都有新意加進去，目的是要使經文內容更為詳盡地和明晰地反映出來，也務求提高文字的通俗性和可讀性。關於後一點，可謂已盡了相當大的努力。要真能深入淺出地運用流暢的、淺易的文字，去詮釋經文深刻的義理，把它從現代思想與現代生活的脈絡中展示出來，而又不違離原來經典的原意和精神，的確是很困難的事。這可以說是這部《金剛經哲學的通俗詮釋》的目標。但實際上我們能做到甚麼程度呢？這便要由高明的讀者來作判斷了。

金剛經哲學的通俗詮釋

目　錄

自　序……1
金剛經的思考法：
四相否定與即非詭辭……1
金剛經哲學的通俗詮釋……22
參考書目……144

金剛經的思考法：四相否定與即非詭辭

一、《金剛經》與空

如所周知，《金剛經》（*Vajracchedikā-sūtra, Diamond sūtra*）是般若思想的重要文獻；它與般若系的另一文獻《心經》（*Hṛdaya-sūtra, Heart sūtra*）齊名，都是通過精簡的文字以闡釋般若大義。所謂「般若大義」，自然是空（śūnyatā），或無自性。即是說，事物都是依因待緣而生起，因而其中並沒有獨立不變的自體、自性（svabhāva），作為它們的存在基礎。這沒有自體、自性，便是空。這是事物的根本性格。全經都沒有「空」或「無自性」字眼，但卻是闡發空義的重要文獻。這是《金剛經》很獨特的一點，很多學者都提過。

般若系的文獻是以遮詮方式顯真理見稱的。《金剛經》也不例外。所謂「遮詮」即是否定

（negation）之意，那是與「表詮」對說的。表詮即是肯定（affirmation）。在眾多遮詮式的表述式中，《金剛經》最擅用「無住」、「四相否定」與「即非詭辭」這幾種方式。無住是以實踐為基調的，它實是佛教的一種重要的實踐。它也包括「無相」、「不住於相」或「無所得」一類的表述式。這在《金剛經》中的表現，可具列如下：

不住於相。（《大正》八·七四九a）①

於法實無所得。（七四九c）

無有少法可得。（七五一c）

不應住色生心，不應住聲、香、味、觸、法生心，應無所住而生其心。（七四九c）

不應住色生心，不應住聲、香、味、觸、法生心，應生無所住心。（七五〇b）

在這些表述式中，都表達同樣的訊息：諸法是因緣和合，故無獨立的自性，我們不應執取它們，也不應住著於其中。我們若執取它們，或住著於其中，心靈便會為它們所束縛，而失卻

自由，不能自由自由無礙地運轉。事實上，這些法是沒有獨立的自性的，執著它們亦得不著甚麼。這無獨立的自性，即是空意。而不住著本身即是一種實踐，也可以說是空之實踐。無住是在這種脈絡下展示的。要注意的是，我們說無住是實踐，並不表示它沒有義理一面。其義理的一面，即是緣起無自性。在佛法中，實踐是與義理連在一起的，不能分開的。我們說無住是實踐，只表示無住是偏重於實踐一面而已，並不表示它沒有義理的一面。

相對來說，「四相否定」與「即非詭辭」雖然有實踐意，但它們比較富有思想性，涉及概念或義理上的一些曲折，需要在思想上轉一些彎，多做一些工夫，才能解得明白，故我們說它們是展示空義的表述式。我們也可以通過它們瞭解《金剛經》的思考方式。這些思考方式在《金剛經》中用得最多，與《金剛經》的關係至為密切。

二、四相否定

這裏所說的四相否定又稱四句偈，它包含對與諸法相關的四種面相的否定，通過這否定

以顯示空的義理。這四相否定的典型表示式是「不起我相、人相、眾生相、壽者相」。在《金剛經》中，有關這四相否定的表示，可列如下：

若菩薩有我相、人相、眾生相、壽者相，即非菩薩。（七四九a）

若菩薩有我相、人相、眾生相、壽者相，則非菩薩。（七五一a）

是諸眾生無復我相、人相、眾生相、壽者相。（七四九b）

我昔為歌利王割截，我於爾時，無我相，無人相，無眾生相，無壽者相。何以故？我於往昔節節支解時，若有我相、人相、眾生相、壽者相，應生瞋恨。……又念過去於五百世作忍辱仙人，於爾所世，無我相，無人相，無眾生相，無壽者相。（七五〇b）

此中的關鍵性字眼在「相」（lakṣaṇa）一概念，或「無相」一表述式。相一般來說是分別相狀，就《金剛經》言，這可分為自我主體的相狀（我相）、一般人的主體的相狀（人相）、普泛地說的眾生的相狀（眾生相）及具有生命延續性的主體的相狀（壽者相）。這即成了四

相，所謂我相、人相、眾生相及壽者相。沒有我相、人相、眾生相、壽者相，即是不對這些東西的相狀起自性分別。這些東西都是因緣和合而成，其相狀是由因緣決定，並不具有決定自家相狀的自性，故我們不應以自性的立場對這些相狀起種種分別，不應以自性的立場來作分別的基礎。倘若不如此，倘若以自性的立場來作為分別的基礎，來作自性分別，便會生起所謂自性我、自性人、自性眾生、自性壽者，而執取之，這便有問題了，便會引來煩惱。這種分別其實是不應理的，世間根本沒有作如是分別的基礎的自性，自性是空的。以為四相中有自性，而追逐之，妄圖執取之，不啻水中求月，虛中求實，不但沒有結果，反會惹來種種顛倒的見解，產生種種顛倒的行為。

此中要注意的是，本經要我們在我、人、眾生、壽者上不要起分別的對象，由我經人、眾生至壽者，顯示範圍不斷擴大。我是個別自我、個別主體；人是人類的普遍主體；眾生則由人推廣至一切有情識、有感覺的生物；壽者則更在時間上作延伸，指那些在時間下能持續其狀態因而可以說壽命的眾生。四相否定的直接的或表面的意思是不要對個別主體、人的普遍主體、有情識的主體與主體的延續性起自性分別和執著。若仔細觀察，這四項目應有少許

區別。即是，個別主體與主體的延續性是屬於「我」方面的，人的普遍主體與有情識的主體則是屬於「非我」或「他」方面的。人通常有執取與拒斥的意識：一方面執取自我的東西，而癡戀不捨；另方面拒斥非我的東西，要滅去它而後快。這兩種心理傾向是相對反的。這樣一執著一拒斥，心靈便分裂了開來：這一面是執著，那一面是拒斥。心靈若呈分裂狀態，分開為相對反的兩面，這兩面便會互相矛盾，互相鬥爭，互相排斥，這會使人陷於苦痛煩惱之中。

執著是取，拒斥是捨。在心理上言，兩者都是極端，都足以使人陷落到相對的格局中，而不見絕對的真理。故正確的做法應是對種種對象不取不捨；惟其能這樣，心靈才能不為對象所繫縛，保持絕對自由自在的狀態，在世間任運地流通轉動。這正是般若思想的精神所在。般若思想便是要透顯一種不取不捨、任運流通、能在世間生起種種大用的心體。

還有一點要闡明的：不執取相或對象，並不表示可以執取非相或非對象。相固然是對象，相對於相來說，非相亦是某種意義的對象；相是依於非相而成立，非相亦是依於相而成立。兩者都是極端，故都不應執取。實際上，相是對象，沒有自性可言；非相亦無「非相」

的自性可言。既無自性可言，便不應加以執取。我們要超越相與非相所構成的相對的領域，以行於中道，達於絕對之境。

關於不可執取非相，《金剛經》亦有明文說及：

無法相，亦無非法相。（七四九b）

不應取法，不應取非法。（七四九b）

以上是以「相」為主題來說《金剛經》的四相否定。在經文的他處，「相」有時作「見」：

若樂小法者，著我見、人見、眾生見、壽者見，則於此經不能聽受讀誦，為人解說。（七五〇c）

在這裏，見（dṛṣṭi）是執見；在佛教來說，見通常指邪見而言，而非正見。我見即是對於自我或個別主體的見解；人見即是對於人的普遍主體的見解；眾生見即是對於具有情識的主體的見解；壽者見即是對於具有延續性的主體的見解。這些見解都是基於自性來確立的，以

為有我的自性、人的自性、眾生的自性和壽者的自性。這些都是邪見，都不應執取。另外，「相」字有時略去，如：

以無我、無人、無眾生、無壽者，修一切善法，則得阿耨多羅三藐三菩提。（七五一c）

沒有了「相」字，意思還是一樣。無我即是沒有我的自性，不對我的自性起執。無人、無眾生、無壽者意思順是類推，指沒有人、眾生和壽者的自性，不對它們起執。《金剛經》的意思是，能夠這樣做，便能破除種種障蔽，顯現阿耨多羅三藐三菩提的智慧，得到無上正等正覺。所謂「阿耨多羅三藐三菩提」，是梵文 anuttara-samyak-sambodhi 的音譯，其意是無以上之的平等的正覺。

三、即非詭辭

這種即非詭辭的一般的表示式可示如下：

說x，即非x，是為x。

這表示式由三個命題構成，每一命題都包含x，x可表示任何東西，但三個x的意思都不同。所謂「即非」即是當下否定（immediate negation）的意思。所謂詭辭便發生在這「即非」中。現在讓我們先把x的三個意思闡明一下。

a）第一個x是就現象或常識的層面說，它是被肯定為一種存在狀態，一種有。但這是以自性的眼光來看，即是說，x是被視為具有自性的。既然說自性，便有執著，執取x的自性也。籠統地說，這實相當於辯證法的正命題（thesis）。

b）第二個x是就本質或超越的層面說，把x視為具有自性的東西。或更確切地說，把x視為自性自身。非x則指否定x的自性；自性被否定，空的真理便當下呈現出來。這相當於辯證法中的反命題（antithesis）。

c）第三個x是就現象與本質的交互融和的觀點說，表示x是被肯定的一種存在狀態或

有，不過，這種存在狀態是在滲透至空無自性之理後體會出來或建立起來的，它以空理為基礎，故不被執取為具有自性，只是如如地被肯定為一種「妙有」。有是存在，妙是妙空。故妙有是立根於空理的存在。由於它的存在性格被肯定，不是一無所有，故不是虛無主義；由於它立根於無自性的空義，不對任何自性或實體起執，故不是實體論。這是佛教的終極境界。在辯證法來說，這相當於合命題(synthesis)。

我們可以進一步以黑格爾的辭彙來說，在a階段的瞭解是具體的（concrete），瞭解事物的具體的現象性相。在b階段的瞭解是普遍的（universal），瞭解事物的普遍性相，這即是無自性空的性格。在c階段的瞭解則是既具體而又普遍的，即是說，對事物的具體的與普遍的性相同時把握：具體的性相以普遍的性相為基礎，普遍的性相顯示於具體的性相中。現象的性格即此即是空，空的性格即此即是現象。在這種瞭解下，事物都是一具體的普遍（concrete universal）。

即非詭辭的作用是否定事物的自性，以展示事物的真正的無自性的、空的性格。上面

說，「即」有當下的、當體的意思，英文是 right here and now。對於 x 來說，它的自性當下被否定，即顯出它的緣起的、無自性的、空的本性，這是它的真理，是具體而普遍的真理。

我們以正、反、合來說即非詭辭的三個步驟，表示它具有辯證性格。進一步說，這端在「即非」自身所顯示的反的意思。透過這一即非或當下的否定，我們可以看到事物的本質的亦即深一層的面貌、無自性空的面貌。故即非可提高我們對事物的認識層面，由現象的、俗諦的理解以進於真理的、真諦的理解。

另外，即非詭辭之所以是詭辭（paradox），在於 x 在 b 階段與在 a、c 階段在表面上有矛盾之故。但由於 x 的所指在三個階段都不同，故這矛盾不是真正的矛盾。

四、即非詭辭的具體用例

所謂即非詭辭的用例，或上面所說的 x 的所指，是指一些具體的事例或題裁，透過它

們，可顯示即非詭辭。在《金剛經》，即非詭辭有兩個典型用例，其一是心，另一是世界；兩者恰巧概括了主客觀一切東西。心是指主觀方面，世界是指客觀方面。關於心的用例如下：

如來說諸心，皆為非心，是名為心。（七五一b）

心或心識的特徵是功用或作用。心具有動感（dynamism），能活動，引發種種行為，功用或作用便在這行為中說。我們的心識念念不住地在作用，也念念不住地依生、滅、滅、生的程序在運轉，因而無常住不變的自性可得，這是心的真正性格，故經文跟著說：「過去心不可得，現在心不可得，未來心不可得。」即是說，過去心已過去，故不可於現前把得；現在心正在生滅滅生，故也不可於現前把得；未來心還未發生，故也不可於現前把得。心的自性不可把捉，因它根本是無；但心還是有它的生起的因緣，還是有它活動的相狀可追尋，作為現象，它是有其痕跡的，故心相宛然。故說「皆為非心，是名為心」。即是說，心沒有自性，這是非心。但心有現象的性格，能思考，能發動行為，做成種種影響。故還有心的作用，不能忽視。這便是「是名為心」。

關於世界的用例如下：

如來說世界，非世界，是名世界。（七五〇a）

世界或外境是因緣和合而成，因緣聚合便成立，而固定下來；因緣離散便改變或消失。故沒有世界的常住不變的自性。但世界還是世界，它在時空中存在，有其延續性與展延性，有其一定的情狀與影響，不是一無所有。我們的生息，是在世界中進行的，我們的一切活動，不管是宗教的，文化的，都要在世界中表現出來。故說「非世界，是名世界」。

以上是即非詭辭的兩個典型用例。除此以外，還有很多其他的用例，如對於一般的東西、好的東西，以至殊勝的出世間法，或與解脫有直接關聯者，都加以「即非」之。

所言一切法者，即非一切法，是故名一切法。（七五一b）

所言善法者，如來說非善法，是名善法。（七五一c）

如來說第一波羅蜜，非第一波羅蜜，是名第一波羅蜜。（七五〇b）

是實相者，則是非相，是故如來說名實相。（七五〇b）②

這樣，對於一切法、善法、第一波羅蜜（波羅蜜指完全性）、實相，都同時否定其自性。一切法固然沒有自性可得，善法亦無自性可得。至於第一波羅蜜，應指完全的智慧而言，即是般若波羅蜜（prajñāpāramitā），它連同它所照見的實相（satya）或真理，都不能說自性。這如許的東西的自性否定掉，便能以無執的態度處理它們，還它們一個恰當的本分③。

即使是修行、宗教行為，或如來的殊勝相狀，也要否定其自性，也要即非：

莊嚴佛土者，則非莊嚴，是名莊嚴。（七四九c）

如來說具足色身，即非具足色身，是名具足色身。……如來說諸相具足，即非具足，是名諸相具足。（七五一c）

對於一些方便說法，如有我，亦要即非：

如來說有我者，則非有我，而凡夫之人以為有我。（七五二a）

有我的說法，是如來提出來對治那些持虛無主義的人的邪見。這些人不知我是緣起而成，不知我在時間上的延續性格，也不知我在日常生活中所起的作用，如我能思想，能作抉擇，能活動，而直以我等同於不存在，等同於無有（nothingness）④。

《金剛經》的這種即非思考，實可與禪門的山水公案相比較。這段公案述說一個禪人在修道歷程中所經驗到的三個步驟：初看山與水時，見山是山，水是水。再看山水時，見山不是山，水不是水。最後看山水時，見山還是山，水還是水⑤。初看山時，見山是山，這明顯表示是一般的常識層面，把山看成是現象，在時空的形式下呈現出來的表象。這種見法是有執取成分的，執取山有其自性。同時亦是以相對的眼光來看山，把它視作一對象，擺在二元格局（duality）的一邊，而另一邊則是看者自己。這樣便成一主客對立的格局。在下一階段見山不是山，表示山不成其為山，不成其為具有自性的山。這時只見山的無自性空的本質，這本質同樣是一切存在的本質，不必限於山這一特殊東西，故山不是山。又由於此時的所見是空這一絕對的真理，這是與真理冥合為一的關係，故沒有主客、能所的二元格局。到最後階段，所見的仍然是山，這是由絕對的真理，並基於這絕對的真理下落回表象層面，重新瞭

解山的全面性格。即是說，就山的本性言，它是緣起的，是沒有自性的，是空的，這是它的普遍面；亦是由於它是緣起的，因而具有作為現象的東西的種種性格，例如它的高度、顏色、形態之類，這是它的特殊面。普遍面與特殊面同時把得，都在山這一個體物中展示出來。此時對山的了解，雖然與第一階段的了解同樣有肯定山的意味，但卻沒有了對山的自性的顛倒見與顛倒的執著，只是如如地見山呈現在目前。這是對山的正見，這是真如⑥。

《金剛經》的即非詭辭實很類似禪門的這種三階入正理，雖然後者的表述較為成熟和真切，也較平實化。這也不奇怪，般若思想與禪本來便有很密切的關係，據說六祖便是由於聽聞五祖弘忍講說《金剛經》至「應無所住而生其心」句而大悟的。

五、四相否定與即非詭辭的結合

以上我們分別討論了四相否定與即非詭辭。在《金剛經》，四相否定與即非詭辭多是分開的。但有兩個處所，這兩者被結合起來，其主旨還是說空。這兩個處所是：

無我相、人相、眾生相、壽者相。所以者何？我相即是非相，人相、眾生相、壽者相即是非相。何以故？離一切諸相，則名諸佛。（七五〇b）

世尊說我見、人見、眾生見、壽者見，即非我見、人見、眾生見、壽者見，是名我見、人見、眾生見、壽者見。（七五二b）

關於我、人、眾生、壽者的理解，作為現象看，有種種分別，人通常容易對它們起執著，以為有常住不變的自性。必須否定其自性，不對自性起執取。所謂「離一切諸相，則名諸佛」，其意即是，要遠離對一切相或相狀的自性執著，不執實這些相狀為自性，便能臻於覺悟，進入涅槃境界，與諸佛無異。這涅槃之境並不是空寂的，它卻是與世界諸相諸法融和的；我們畢竟不能離開諸相諸法，要肯定它們的存在性，這才是最圓實的境界。諸相諸法一方面無自性，是空；這空亦不是頑空，不是虛無主義，它卻是能含藏萬法，即在這萬法中顯示其自己，作為萬法的本質、真理而被確立起來。

關於我見等，這是對我、人、眾生、壽者等的理解。其理解是心的活動，亦無自性可

得。否定了這些見解的自性，則這些見解仍不失為正確的、如理的見解。

要之，全經主旨是教人體會空的義理，了達諸法自性無所得，「無所得」亦無所得。我們不應住著於諸法中，不應執著諸法，以為有自性，也不應住著於「無自性」中，故要無住。關於無住，我們在本文開始已說得很清楚了。

註　釋

①指《大正新修大藏經》第八冊（卷）第七四九頁上欄。以下有關《金剛經》的引文，為省篇幅，不列「《大正》八」字眼，只列引文所自出的頁碼與欄碼。又本文所用的《金剛經》經文，係採自鳩摩羅什（Kumārajīva）譯本。

②這裏說非相，就文意看，應是非實相。

③一般的東西（一切法）與好的東西（善法）的沒有自性是可以瞭解的。但殊勝的出世清淨法如般若智慧與實相或真如實相都沒有自性，則需要解釋一下。般若智慧是一種照見實相的心能，它的源頭是佛性或清淨心，它是佛性或清淨心的作用，它不是實體（substance），故

不是自性。只有實體才以自性說。實相是經般若智慧所展示出來的諸法的真實性格，是性質方面的事，不是實體，故也不是自性。這個不以殊勝的出世清淨法為有自性或不執取它們的意思，在中觀學中也有不同的表示式，如「空空」、「空亦復空」、「我說涅槃亦如幻如化」等是。

④以上是分門別類地整理出即非的題裁。其實，《金剛經》的即非的表示語句是很多的。以下我們要把這些語句都依原經文的次序列舉出來，俾讀者參考。這些語句所指涉的事例或題裁，都可歸入上面分類的多項題裁中。

如來所說身相，即非身相。（七四九a）

所謂佛法者，即非佛法。（七四九b）

佛說般若波羅蜜，則非般若波羅蜜。（七五〇a）

諸微塵，如來說非微塵，是名微塵。（七五〇a）

如來說三十二相，即是非相，是名三十二相。（七五〇a）

如來說一切諸相，即是非相；又說一切眾生，則非眾生。（七五〇b）

如來說人身長大，則為非大身，是名大身。（七五一b）

若福德有實，如來不說得福德多；以福德無故，如來說得福德多。（七五一c）

按福德是行善所積下來的東西，它自身無自性、無實自體。多少是對緣起的福德說，不對實體義的自性說。故若以福德為有實自性，則不以多說；若以福德為無實自性，為緣起法，則可以多說。

眾生眾生者，如來說非眾生，是名眾生。（七五一c）

我於阿耨多羅三藐三菩提，乃至無有少法可得，是名阿耨多羅三藐三菩提。（七五一c）

佛說微塵眾，則非微塵眾，是名微塵眾。（七五二b）

如來所說三千大千世界，則非世界，是名世界。（七五二b）

如來說一合相，則非一合相，是名一合相。（七五二b）

所言法相者，如來說即非法相，是名法相。（七五二b）

有些表述式略去第三步驟，如「如來所說身相，即非身相」，但第三步驟的意思還是在那裏，沒有影響。

⑤這是青原惟信的山水公案，見普濟《五燈會元》卷一七，台灣中華書局，一九八四，頁一一三五。

⑥真如（tathya）即是佛教所謂的真理。但這真理有不離開世間事象的意味。例如，光是說世間事物的空性，是不夠說真如的，真如是就我們觀取世間事物而得其空性而說的，更確切地說，我們以空性的立場，而觀取世間事物，知其為無自性，而不執取之。此時我們的所見，便是真如。

金剛經哲學的通俗詮釋

著者按語：

這是對《般若波羅蜜多金剛經》或簡稱為《金剛經》的哲學的通俗詮釋，要本著現代的眼光與辭彙對經文作分析與評論。我們基本上是以文獻學與哲學雙軌並進的研究法來進行，一方面探尋經文中重要名相在文獻學上的依據與淵源，一方面分析與闡發它們的哲學涵義。對於經中表示的重要的思考方式，例如即非詭辭與四相否定，有特別詳盡的闡釋。我們的解釋，在義理的闡發方面，要比現代學術界流行的同類著作，詳細得多。對於那些難解的說法，也反覆研究，提供契合佛教基本立場的解釋。

《金剛經》有梵文原典留存下來，也有很多種漢譯本子，在這裏我們是依據鳩摩羅什的譯本。這個譯本文字流暢，也很吻合原典的意思，是最流行的翻譯本子。我們研究的方式，是把經文分

開為若干小節，依次疏釋其文意與揭示其哲理。有些小節涉及較重要的思考的與哲學的問題，故有較詳盡的處理。

文中的分析與評論，基本上是我的意思。不過，這研究的完成，卻有賴很多青年朋友的助力。他們包括香港浸會學院宗哲系高年級同學方啓杰、黃夢籬、李健生、葉麗萍、龔美茵、駱惠玲、丁穎彥和研究生梁萬如。先是由我對著經文，講述大要，他們記錄下來。然後把經文分成七個部分，由這七個高年級同學各自依據自己的記錄，加以解釋，每人負責一個部分。最後把解釋集合起來，由梁萬如整理，也加上一些他自己體會所得的意見，完成了初稿。我又把初稿仔細看了兩三遍，每次都有不少修改與補充，主要是依據原始佛教的緣起性空的立場和般若文獻表示空義的一貫方式，把難懂的語句疏導下來，使它們在現代思想的脈絡下，成為可理解的和有意義的。總之是務求通俗易懂。

做到這個程度，便把文稿擱了下來，一擱便是兩年。最近拿出來再看，覺得文稿雖以同學們的習作為基礎，還是不夠通俗、流暢，有些觀念與問題，還須進一步作詳細的解釋與交代。於是乘近日到廣州辦事之便，把文稿也帶在身邊，在賓館無事時，再詳參推敲，花了很多心思，在需

要的地方作了適當的補充。做完再看一遍，覺得改進了不少，對一些重要的思想、說法，如無住、四相否定、即非詭辭、菩薩的自利利他、佛的相好、布施波羅蜜多等方面，都有了進一步的闡述，通俗性與可讀性也提高了。於是便成定稿，由能仁研究所的陳森田先生幫忙在電腦中打出來。在此也謹向陳先生表示謝意。

《金剛經》本來是般若文獻中的一種，即使視之為般若文獻中最有代表性的作品，表面上還是屬於般若系，內容終是有限。我們的詮釋，則是把它視為佛教的基本經典來進行，在義理的發揮上，我們採寬鬆的態度，所及除了般若系自身的問題外，並兼及佛教一般的重要問題，如對世界的態度，對功德的看法，心靈的運思、作用形態及佛教的價值觀等等。這種處理，可以說提供《金剛經》一宏觀的背景，開拓了它的全局的視野，使《金剛經》儼然以一小型的佛教的百科全書的姿態出現，確立它在佛教經典中應有的正統的地位。但由於我們始終是把《金剛經》作為一部佛教的基本經典來發揮，故態度還是小心的、謹慎的，我們相信所發揮出來的內容，不會離題，而是《金剛經》本來所涵有的。這點意思，希望讀者能垂注。

又有一點要說明的是，原文在大幅度補充之前，曾在台灣《圓光佛學學報》的創刊號中發表

過。以下便是這定稿所顯示我們對《金剛經》哲學的通俗的詮釋。

如是我聞。一時，佛在舍衛國祇樹給孤獨園，與大比丘眾千二百五十人俱。爾時世尊食時，著衣持鉢，入舍衛大城乞食，於其城中次第乞已，還至本處。飯食訖，收衣鉢，洗足已，敷座而坐。（八．七四八c，八表《大正藏》第八冊，為省篇幅，由此以下八字略）

這是本經的引言。佛教經典的開首都會有敍述者介紹，說聽到佛陀（Buddha）的教法，然後他就照著記下來。那個敍事者通常是阿難（Ānanda），據說他是佛陀的親族後輩。可是，《金剛經》（Vajracchedikā-prajñāpāramitā-sūtra）在阿難後七、八世紀才結集完畢，所以阿難記錄本經的說法只是虛說①。歷史的記錄雖有假託的成分，但是影響不了佛陀教法的真正價值的。實際上，古代的印度，對歷史和地理都是不清楚的，很多重要的文獻的作者或記錄者無法明瞭，很多重要的事情發生的時地也不清楚。這節經文敍述佛陀在舍衛國②，祇樹給孤獨園裏③，與一千二百五十名大比丘④一起；當時，佛陀見飯食的時候到了，

便穿上大衣（僧伽黎），持著石缽進舍衛城乞食去，乞到的食物，都放進石缽中。然後，返回祇園精舍用飯。飯後整理衣履食具，敷設蒲團盤膝而坐。這節經文的生活意味很濃，扼要描畫佛陀日常生活的一個側面。這主要是乞食。這是古印度宗教修行者解決食的問題的一種方法。人們對這些修行者相當尊敬，以能布施食物給他們為榮。這種作風直接承自婆羅門教（Brahmanism）或印度教（Hinduism）（在佛教興起前是婆羅門教，在佛教衰亡後再復興的則稱印度教，都指同一的東西）。依這種宗教，一個正常的男人在早年過正常生活，如吸收各方面的知識，娶妻生子，以至工作養家，但在中年以後，便要脫離家庭，遺棄世務，獨自跑到森林中去修行，最後要與梵（Brahman）冥合，融進宗教的冥證中。但人不能不進食，他解決食的問題的途徑是求乞。

若要進一步探尋這個故事的側面，我們可以說：要實現至高無上的價值必由最低的價值作為基礎，由最低的價值通向及承托著最高的價值，使至高無上的價值得到彰顯。為了實現這至高無上的價值，飯食是必需的。另一方面，雖然飯食是必需的，但在這至高無上的價值面前，飯食變得微不足道，只要足夠便可以了，這就是為何佛陀生活得極清苦、極簡樸的原

因。不單止是佛陀的生活清苦簡樸，所有宗教的修行者都是這樣的。印度是一個宗教氣氛非常濃厚的國家，一切生活行為、文化活動，基本上都以宗教為主要導向。

安頓了物質生活後，便要開展精神生活的層面，講說佛教的義理了。

時長老須菩提在大眾中，即從座起，偏袒右肩，右膝著地，合掌恭敬而白佛言：希有世尊！如來善護念諸菩薩，善付囑諸菩薩。世尊，善男子善女人發阿耨多羅三藐三菩提心，應云何住？云何降伏其心？佛言：善哉！善哉！須菩提，如汝所說，如來善護念諸菩薩，善付囑諸菩薩。汝今諦聽，當為汝說。善男子善女人發阿耨多羅三藐三菩提心，應如是住，如是降伏其心。唯然，世尊，願樂欲聞。（七四八c～七四九a）

這節經文主要說須菩提（Subhūti）向佛陀問道。須菩提為小乘的聲聞（śrāvaka）行者，有慈悲心，是最有資格講論圓滿智慧及空義的佛弟子。他德高望重，以長老身分坐在會眾中，由於他要向佛陀問道，故先對佛陀躬行敬禮，所以即自座中起來，袒露右肩並以右膝

跪地，再恭敬地合掌向世尊問道。「偏袒右肩」是古代印度的禮法，現仍流行於南亞洲佛教僧侶之間。

他讚嘆如來⑤對菩薩⑥的護念，諸菩薩信從如來的教訓，追隨佛陀的善行，信解佛法外，並持大悲心來轉化其他仍在生死苦海中未得解脫（mokṣa）的眾生。接著，他便向世尊⑦發問：那些有志於發阿耨多羅三藐三菩提心⑧的品性善良的男子及女人（kula-putra 善男子，kula-duhitṛ 善女人），應怎樣去安住他們的心，並以甚麼方法來克服妄念心呢？

其實，發阿耨多羅三藐三菩提心，目的是要證得無自性空的真理（無自性即是空，這空即是真理）的智慧。依佛教，一切東西都由條件或緣結集而生起，沒有常住不變的東西或自性（svabhāva）住於其中，這便是所謂緣起，緣起亦即沒有自性，亦即是空。若能了解這個道理，便不對任何物事起執，不作無結果的追逐，因而不會生起種種顛倒的行為，不會有苦痛煩惱，而得解脫。佛陀從苦痛煩惱中解脫出來後，把這種智慧平等地開示給一切眾生，引領他們到涅槃（nirvāṇa）境界。這種智慧稱為阿耨多羅三藐三菩提，它是無以上之的、真正的平等圓滿的智慧。而眾生企盼超拔於生死苦海中，最初就是要自發己心成就這無上的

智慧，所以須菩提問佛陀應怎樣安住、克服妄念之心，事實上就是進一步向佛陀問：當眾生矢志要求解脫時，他們如何能安住及克服妄念之心呢？這裏實在是要強調眾生的自我作主的要求，因為覺悟是自家的事，人家只能外在地幫一點忙，不能替你覺悟，所以自己躬行實踐的工夫是很重要的。

至於所謂「涅槃」，它的梵語 nirvāṇa 可拆分為兩部分：nir-vāṇa。nir 原來是 nis，否定的意思；vāṇa 則是火，熊熊的烈火，象徵三毒（貪、瞋、癡）的煩惱火。nirvāṇa 即是要否定、熄滅三毒的煩惱火，而達致一清淨無為、自由自在的精神境界。

須菩提提出住心與伏心的問題，當中包含兩種層次：住心是使心靈平和地安住下來，是終極關懷或終極付託的層次；而伏心則是在達致終極真理的過程中的修習及實踐的層次。前者是目的，後者是方法。這裏可能有一種想法：要達致某種目的，則要實行某種方法，所以要住心的話，則要伏心；反過來看，實行某種方法，就是要趣向某種目的，所以伏心是導向住心的必要過程。這種想法把方法與目的二分，以為有一種方法，便有一種目的置定在那裏，可讓人隨時把握；於是，若人希望達致這個目的時，便要不斷握著那個方法，朝著那個

目的邁進，這無形把作為主體的人，及作為客體的方法及目的分割開來，也就是說，把發心者或修行者與住心及伏心三者一起割裂，無有融攝。實際上，要實踐伏心工夫的、要把心安住下來的和這伏心、住心的主體，是三位一體的，都屬於同一生命，在究極的層面是不能分開的。倘若是分開了，使主體從伏心、住心分隔開來，人便不斷向外追尋要伏心、住心，把它們當作一種外在的對象來處理、來追逐。但人如何能得到結果呢？就是由於要追尋，人把生命分裂為二，在這主客的格局中打滾，而浪蕩於永無止境的追尋上，實在談不上什麼解脫。佛陀如何解開這個困境呢？他怎樣理解發心、住心及伏心等等問題呢？

在往後的經文中，佛陀即從不同的角度來回應這個問題。

佛告須菩提：諸菩薩摩訶薩應如是降伏其心：所有一切眾生之類，若卵生，若胎生，若濕生，若化生；若有色，若無色；若有想，若無想；若非有想，非無想，我皆令入無餘涅槃而滅度之，如是滅度無量無數無邊眾生，實無眾生得滅度者。何以故？須菩提，若菩薩有我相、人相、眾生相、壽者相，即非菩薩。（七四九a）

佛陀首先就菩薩的立場來討論降伏妄心的問題。菩薩特別是大菩薩⑨救度眾生於生死苦海之中，究竟應持怎樣的態度呢？這節說明了四個方面：第一，菩薩要引領一切眾生⑩進入涅槃而非只為一己利益，而更要利他。小乘佛教認為要灰身滅智⑪才能達致真正的涅槃，所以，他們達到涅槃後便不再返回世間去救度眾生。但是，大乘的菩薩有大悲心，不忍見眾生在生死苦痛中浮沈，自己得解脫，又誓要幫助所有眾生得解脫。菩薩這個宏願是很廣大的，因為它涉及一切眾生；而且它是至高無上的，因為他要帶領眾生到達圓滿的涅槃，這是究極的解脫。對於菩薩來說，真正的解脫是要自家得解脫，同時也要眾生得解脫。只是自家得解脫是不算數的。這種懷抱，是利他主義（altruism）。

第二，要度化眾生並帶領他們進入無餘涅槃。佛教把涅槃分為兩種：有餘涅槃（upadhiśeṣa-nirvāṇa）及無餘涅槃（anupadhiśeṣa-nirvāṇa）。有餘涅槃是一切眾生的貪瞋癡⑫全被去掉時即能證得，但證得後仍保留色身⑬，故仍有從身體而來的痛苦，還未能得到解脫。證得無餘涅槃後，眾生獲得佛的常身⑭，不再保有色身，不再有物我的二元對立，也沒有自他身心或物質與精神的拘礙，完全解脫生死的苦逼。這時修行者的境界，已由以了

別自我為中心的生命提升至克服了、超越了個別自我，而臻於同體大我的生命，亦即由個別的經驗主體提升至普遍的超越主體的層次。佛陀說要引領眾生入無餘涅槃，是針對小乘而說的，小乘強調要灰身滅智才能真正達致涅槃，這與佛陀所說的無餘涅槃實相背離。灰身滅智是一無所有，是斷滅主義。無餘涅槃則強調那個臻於精神性的大我的層面的法身，具有常住性格。

第三，佛陀認為雖然無量眾生被菩薩引領至涅槃境界，但實際上，沒有一個眾生被引領至涅槃境界。這看似矛盾，但事實上並不這樣。理由是：菩薩已是得覺悟的有情眾生，即已從緣起觀中了達一切法皆是緣起無自性的真理，由於眾生也是在緣起法的範域中，因此，眾生亦無有自性，是空的。沒有自性即是空，所以，菩薩雖然普度了無數眾生，但並沒有一個實在的、有自性的眾生得到滅度⑮。再就緣起性空的脈絡說，度引眾生入涅槃是從緣起，即從有或幻有的一面來肯認這工作；而實無眾生得滅度則是從性空一面來肯認這工作，所以二者並不矛盾。無論站在哪一個層面，佛陀的用意是要菩薩持有同時度引眾生而又不執著眾生為實有這樣的態度。在芸芸眾生的世界中，菩薩度脫無量眾生，這些眾生都沒有自性可得，

因此菩薩並未有度脫任何有自性的眾生。倘若不是這樣，倘若菩薩以為實有眾生被度脫，則這不但是知解上的錯誤，同時在心理上，他會生起一種分別心與傲慢心，以自己是能度脫，眾生是所度脫，以為自己立下大功德。這種心理可使他從菩薩的階位退墮下來，而不再是菩薩了。

第四，菩薩既已覺悟一切法皆無自性，是空的，應不執取人我的分別。因為不管是人是我，都是相同的性格：空無自性。佛陀提到的我相、人相、眾生相及壽者相四者⑯，以此窮盡在主（我）客（人）、內（我）外（人）、時（壽者的歷時）空（眾生的廣延）上對人我的分別，而這分別意識的最終的根源就是人執取自己為實有。一切苦痛的生起都是由於眾生以為有一個不變的「我」在，執取此我，由此「我」生起種種願欲及對現世和未來世有無窮的憧憬。由執取自我成我執，至執取一切客觀存在為法執。實際上，我也好，法也好，都無自性、實在可得，人總是要執取之以求實，這不啻從虛影中求取實物那樣，永無結果。舉個例子來說，鏡中的花是實花的影子，水中的月是實月的影子。倘若我們不知道，硬要從鏡中、水中求取實花實月，是沒有結果的。在這種無結果的追逐中，只會招來無窮的苦痛煩惱

而已。倘若菩薩執有我相、人相、眾生相及壽者相，執著有我人的分別，他不但拯救不了在苦海中的眾生，就是自身也被這些分別相所束縛，不得自在。佛陀於此處要指出的是，菩薩既然是覺悟緣起性空這義理的有情眾生，實不應對我人執著，否則便不能稱為菩薩了。

佛陀認為只有悟得緣起性空的義理，超越人我的分別，平等看待人我，從一切苦痛中解脫出來，並本著慈悲心度化他人，使別人也能從苦痛煩惱中解脫出來，並降伏妄念之心，安住於菩提心，那就功德無量。

> 復次，須菩提，菩薩於法應無所住，行於布施。所謂不住色布施，不住聲香味觸法布施。須菩提，菩薩應如是布施，不住於相。何以故？若菩薩不住相布施，其福德不可思量。須菩提，於意云何？東方虛空可思量不？不也，世尊。須菩提，南西北方四維上下虛空可思量不？不也，世尊。須菩提，菩薩無住相布施，福德亦復如是，不可思量。須菩提，菩薩但應如所教住。（七四九a）

這節經文是要說明菩薩行六度圓滿修行的態度⑰。理論與實踐配合才叫圓滿。理論是

解，屬知解方面。實踐是行，是工夫修行方面。兩者具足，所謂解行相應。因此，發菩提心不單是心念的事，還要身體力行。對於菩薩來說，實踐方法便是布施⑱。不過，佛陀認為菩薩行布施時應不住於任何法（dharma）或任何相（lakṣana），不應執取任何布施之物，無論是色、聲、香、味、觸、法⑲的對象也不可以住著或執取，就是說，不能執取物我的區分，否則便會住著於能施與所施的二元對立（dichotomy）中，從而冀望受施者的報答或得到什麼福德，違悖菩薩本著大悲心行布施之原意。因此，菩薩布施時不應有任何執取或分別相狀的意識。要知道一切法皆無自性，皆是空的，在布施時不持分別的意識，不執取任何東西，以無私之心布施，則其所得的福德，廣大得不能計算，正如不可思量東方的虛空。這福德也是精神性、宗教性的，不是物質性的。

不住相布施即是無相布施。此中意思深微，不易解釋得明白。「相」的梵文 lakṣana，相當於英語的特徵（characteristic），是由分別而來的。無相布施亦即無分別布施。布施而有分別，便是對布施的對方有念慮，這便不免有希望回報的意圖。若是這樣，便不是真正的慈悲。真正的慈悲是不望回報的，只是無限、無盡的關懷向各面流注而已。

進一步說，布施僅是一種慈悲心的任運流通的活動，在這裏面，沒有施者、受者和布施物三者的分別。故布施活動是一種整一的活動，純粹是慈悲心的任運流通的表現。若在此中起分別心，便會把這整一性割裂過來。

> 須菩提，於意云何？可以身相見如來不？不也，世尊。不可以身相得見如來，何以故？如來所說身相，即非身相。佛告須菩提：凡所有相，皆是虛妄，若見諸相非相，則見如來。（七四九a）

佛陀進一步強調一切相（lakṣaṇa）皆虛妄，包括佛的身相在內。身相是指佛陀殊勝的三十二個色身的相狀[20]，每一個身相皆是由於實踐了上百種福德凝聚而成，它們也是緣聚的，故並無自性可言。可惜這些身相或色身容易被眾生執取，以為身相或色身實在地有，以為佛實在地存在著。色身固然是福德的果實，它表現佛陀的成就，但是真正為佛所有的只是他的法身[21]。法身是精神性的，不來也不往，它沒有運動相，也不能被執著。它是佛的真正生命所在，是真實不虛的。

進而從佛眼所見，一切法皆是自性空的，都是緣生的，故所有從分別而來的相狀皆是虛妄。不但佛所顯現出來的身相是緣起的，甚至一切法都是這樣；它們都是幻有，人能把握這真理便可克服種種分別相，不執取任何相狀，這樣就能了解無相之相，即法相；故佛對須菩提說：「若見諸相非相，則見如來。」這句說話有即非弔詭的意味㉒，它的含意是：否定一切從分別而得的相狀（包括身相），然後指出肯定由超越一切分別相而得的無相之相，才是真正的相（法相），這樣才能了解如來，因為法相是如來的絕對性格，是平等的、普遍的，不像一般分別相的個別的、參差的性格。如來的法相只是一精神意義的法身，是最高的主體。

這裏還有一深微的意思。文中「若見諸相非相，則見如來」，謂若能通達如來無相的性格，則見如來。這「見如來」並不是在主客對立的關係中表現，故見者不是主體，如來不是對象。無寧應說，見者見到種種法的相狀，所謂諸相，當下便能從執取的傾向逆轉過來，當下覺悟到這諸相並沒有相的自體、相的自性，而只是空的相狀，如幻如化的相狀。因而當下能去除種種執著，而臻於覺悟解脫的境地，自身當下即是如來，即能體現如來的性格。因此

時的如來是以平等法身說，既是平等法身，則見者與如來為同一，無有分別。

須菩提白佛言：世尊，頗有眾生得聞如是言說章句，生實信不？佛告須菩提：莫作是說。如來滅後後五百歲，有持戒修福者，於此章句能生信心，以此為實。當知是人不於一佛、二佛、三四五佛而種善根，已於無量千萬佛所種諸善根，聞是章句乃至一念生淨信者。須菩提，如來悉知悉見，是諸眾生得如是無量福德。何以故？是諸眾生無復我相、人相、眾生相、壽者相，無法相，亦無非法相。何以故？是諸眾生，若心取相，則為著我、人、眾生、壽者。若取法相，即著我、人、眾生、壽者。何以故？若取非法相，即著我、人、眾生、壽者，是故不應取法，不應取非法。以是義故，如來常說，汝等比丘，知我說法如筏喻者。法尚應捨，何況非法？

（七四九a～b）

這節提到將來的眾生也會對如來的教化生實信，及他應取的態度。

須菩提提出了一個疑問：現在他得到佛陀親自教誨，得聞《金剛經》的深奧義理；但在未

來的眾生，他們聽到《金剛經》，也能產生一種真實的信念嗎？

佛陀對此問題的回應是：在如來滅度後一千年[23]，那時，正處於「像法」的階段，意即只能模仿佛法，並無證悟，只有教與行，或教義與修行。雖然如此，眾生也能持戒守行，利己利他，誦讀《金剛經》，以為真理之所在，確信此為般若解脫法門。菩薩在過去世中，實踐佛的囑咐，又遵守戒律，深種善根，於是今生一聽到《金剛經》的佛法，便能產生清淨純一的信仰。如來早已知道這些眾生不會執取我、人、眾生、壽者相，亦無法相或否定法相（非法相）的觀念，所以能得到無量的福德。這是因為他們已克服相對性（如法相與非法相）的限制而證得無相之相，所謂「無相之相」，前一相字表示分別、執著之相，是虛妄的相狀；後一相字是如幻如化的相狀，在無執的狀態下顯現的如如的相狀，其層次較前者為高。如《雜阿含經》所言：

> 如來離於二邊，處中說法。[24]

也就是說，如來克服了一切二邊或相對的二元格局（dualism of relativity），不執取於任

何一方，來凸顯空的真義。「中」即是中道（madhyamā pratipad），即超越相對性的正、反二邊之意。空宗說空，基本意思是一切邪見的否定。這邪見中最嚴重的，莫過於自性見：以為一切法都有自性。另外，以正、反的二元對立的眼光來看世界，亦是邪見。故空便有中道（中）的意思，超越一切相對的二元性格，處於絕對的層面。佛陀指出菩薩亦要像如來一樣，不執取一切相，並提出不可執取相、法相及非法相，用以闡釋這道理。

若菩薩執著相，就是執取事物的常住不變的性格，執有物我的分別，執取我、人、眾生、壽者等分別相。故菩薩不應執著於相。他也不應執取法相，因它是空的，所以實無法相可執。如果菩薩執取非法相，即法相的否定，也是不成的，因法相既不能被執取，非法相當然也不能被執取，否則，亦只有陷於執取事物的正反的相對性中。需知法相是對非法相而說，非法相是對法相而說，兩者都成立於相對關係上。因此，佛指出相、法相、非法相皆不能執取為實有，要從二元性的相對格局中超越出來，而行於中道。

佛陀更引用《筏喻經》的故事來比喻他的說法㉕。《筏喻經》說筏只是一種交通工具，送人到達彼岸，故在渡河後應將之拋棄。正如佛陀的教法一樣，佛不忍見眾生生活於生死苦痛煩

惱中，決意度化眾生，助他們得解脫，因而說種種法。不過，人若獲得解脫，必須放棄一切執持，包括佛陀的教法在內，因為佛陀的教法只是助人達至解脫的工具而已；最終，目的達到後，一切工具義的東西都要捨去。《金剛經》所說的佛法，也不能執取。這裏實展示出《金剛經》的解脫的價值觀。即是，一切事物，以解脫的價值為最高，它是終極的目標。其他事物都在解脫的脈絡下而有其價值。有助於解脫這一終極目標的達致的，便有價值。否則，其價值便難置定。

這裏有一點很有趣。在這本《金剛經》中，佛陀又說及《金剛經》之事，這是經中說經，明顯地是不符合語言層次的，能說與所說不能是同一東西。但很多佛經都對這點不加分別，《法華經》也是這樣。這大抵是從信仰或宗教立場立說之故。

須菩提，於意云何？如來得阿耨多羅三藐三菩提耶？如來有所說法耶？須菩提言：如我解佛所說義，無有定法名阿耨多羅三藐三菩提，亦無有定法如來可說。何以故？如來所說法，皆不可取不可說，非法非非法。所以者何？一切賢聖皆以無為法

而有差別。（七四九b）

這節佛陀進一步否定法的自性。佛問須菩提：如來是否能把握到阿耨多羅三藐三菩提與及如來是否有說過什麼法時，須菩提的答案是否定的。因為如說如來把握到這種無上正等正覺的智慧，或指出如來說過什麼時，便有把這種智慧與說法放在具有自性的對象的位置的傾向，好像能讓人把握到似的，但緣起性空既是一切法的真相，那麼如來所證得的智慧及所說的教法也是一切法，是其中的一部分，當然也是自性空的，都不能被執取；故此，一切對象的自性皆要被否定；如執實之，那個必然不會是已覺悟得緣起性空的如來了；換句話說，如來既是已覺悟緣起性空者，則以為自己得阿耨多羅三藐三菩提，以為自己有所說法，執有對象的便一定不會是如來了。此中的「定法」，即指具有自性的確定法而言，或以自性來規定的法而言。如來的智慧與教法，都不能以自性看，都不是「定法」。以定法或決定法來說有自性的法，在般若文獻中，非常流行。

因此，如來亦要超越非法非非法的二元對立，而一切聖人亦因體現到無為真如㉖而得到精神上的提[illegible]。意即一切聖人體現到緣起性空的義理而超越二元對立。由於諸法是緣起，有

它在時間中空間中的存在，有它一定的影響力，不是甚麼都沒有，因而是非無。又由於諸法是無自性，是空，因而不是實有，沒有常住不變的、超越時間空間的實體，因而是非有。非無非有，便是中道，便顯現絕對空的真理。故此，鳩摩羅什譯的這句「一切賢聖皆以無為法而有差別」並不能將原意正確地表現出來，若採真諦「一切聖人皆以無為真如所顯現故」㉗，更能表現出一切聖人皆體現到無為真如之意。無為真如即是非無非有的空。這點在抗塞的英譯本中也提到，他的譯文與真諦所譯相同，似更能表達原意㉘。

須菩提，於意云何？若人滿三千大千世界七寶以用布施，是人所得福德寧為多不？須菩提言：甚多，世尊。何以故？是福德即非復福性，是故如來說福德多。若復有人於此經中，受持乃至四句偈等，為他人說，其福勝彼。何以故？須菩提，一切諸佛及諸佛阿耨多羅三藐三菩提法，皆從此經出。須菩提，所謂佛法者，即非佛法。

（七四九b）

這節談到福德（guna）與法的問題。本節比較物質性的與精神性的福德，而以後者為

高，目的在說明「阿耨多羅三藐三菩提法」所帶來的福德是屬精神性，因而，它無可計量，從而凸顯受持誦讀《金剛經》的價值。

布施物質性寶物得來的福德是緣起的，即由因緣和合而成，緣聚而生，並在某一時、空點出現。故此，福德可以有積聚之意，這是從緣生的一面，或「有」一面來說的。若有人以能充滿體積大至難以計量的三千大千世界㉙這樣多的七寶㉚來布施，利益眾生，其福德固然很廣大，但是這裏說福德的多寡只是就量而說；事實上，從性空的本質來說，福德只是幻有，並無永恆不變的福德可以被積聚起來，或可以歸屬於任何人。由於諸法是緣起，因而並沒有獨立的自性，不能決定自己的存在，而要由諸緣決定，故其本性為空，即性空，這樣依緣起而來的福德也無自性，也無所謂計量。所以，福德（有）與福德的本性（空）實各有所指，故此，能說其多寡之福德並非指向空無自性，無所謂計量與否的福德本性。

接著，佛陀說只要有人能領受及持守《金剛經》的道理，就算是其中極少的四句偈文㉛，他所得的福德比較受持七寶布施的功德更殊勝。這四句偈即是上面所說「若菩薩有我相、人相、眾生相、壽者相，即非菩薩」的說話。這裏也涉及教化的意思。這四句偈其實不是一偈

頌，而是同時否定我相、人相、眾生相、壽者相這四種相的表示式，故有時又稱作四相否定。受持《金剛經》並以此經教化眾生，不但自利也利他；再而基於眾生無量，能夠掌握這自利、利他的法門來教導無量的眾生，其功德也無量。但是為何要受持此經及以之教化眾生呢？因為一切諸佛，即一切得覺悟的人，及諸佛阿耨多羅三藐三菩提，即佛得覺悟的無上正等正覺的能力，都是從般若性空法門出來的，我們可以說，般若性空法門是根本，是終極，具有最高的價值；而諸佛及諸佛阿耨多羅三藐三菩提，則是這般若性空法門的具體展示。而《金剛經》的經文緊扣般若性空的真理，是一切眾生覺悟的根源。所以，受持《金剛經》，體證性空之理，並將之教化無量的眾生，其功德較可計量的七寶福德更為殊勝。

但剛才說般若性空的真理是佛陀所證之法，並非表示有一個外在的真理名曰佛法，可以執取以為實有。因為所謂佛法，正是無自性空的真理，若以為佛法能作對象來分析，來取證，無疑是將佛法推出外面，把它看成客觀實有，有獨立的相狀可供掌握，這是把佛法視作有其獨立不變的自性的錯誤看法。在佛教來說，佛法是有關宇宙，特別是人生的真理，它是實證或實踐性格的。即是說，它是透過生命的冥證來體會的。這生命的冥證可說是一種直

覺。對於佛法，若能在實際生活上覺悟它，便得解脫。它既是人生的，因而是內在的。它不能被當作客觀的知識來思考，不是外在的對象，因而不能被推向外面，而外在化。用康德哲學的詞彙來說，佛法不是純粹理性（pure reason）所處理的對象，卻是歸於實踐理性（practical reason）的。所謂佛法者，即非佛法，其意是：佛法不是那種可以對象化、實體化、自性化的外在的「佛法」。所謂佛法，它當體便沒有佛法的自性，這才是佛法。

此外，雖說一切諸佛是能證般若性空真理的覺悟者，但並非說「法」是佛所擁有的。若作如是想，一方面也犯了將佛法外在化、對象化的錯誤，如上所說；另一方面，也忽略了眾生得覺悟、體證般若性空的能力。因此，佛法不屬於任何人，正因為它不屬於任何人，這才凸顯人人皆可有此佛法的平等意思，這也是肯定了眾生都內在地具有覺悟般若性空的能力。於是，人人皆可以受持誦讀《金剛經》，體證性空之理。關於這點，我們可以從兩方面說。就客體方面言，佛法或真理具有普遍性，它可為任何人所體證，在這點上，人人平等，並無任何區別。就主體方面言，人人都具有體證真理的潛力，都平等地具有這種能力，沒有任何區別。這真理即是性空之理，而這主體，通常稱為佛性。般若文獻少說佛性，但它說菩提心，

便相當於佛性。

須菩提，於意云何？須陀洹能作是念：我得須陀洹果不？須菩提言：不也，世尊。何以故？須陀洹名為入流，而無所入，不入色、聲、香、味、觸、法，是名須陀洹。須菩提，於意云何？斯陀含能作是念：我得斯陀含果不？須菩提言：不也，世尊。何以故？斯陀含名一往來，而實無往來，是名斯陀含。須菩提，於意云何？阿那含能作是念：我得阿那含果不？須菩提言：不也，世尊。何以故？阿那含名為不來，而實無來，是故名阿那含。須菩提，於意云何？阿羅漢能作是念：我得阿羅漢道不？須菩提言：不也，世尊。何以故？實無有法名阿羅漢。世尊，若阿羅漢作是念：我得阿羅漢道，即為著我、人、眾生、壽者。世尊，佛說我得無諍三昧，人中最為第一，是第一離欲阿羅漢。我不作是念：我是離欲阿羅漢。世尊，我若作是念：我得阿羅漢道，世尊則不說須菩提是樂阿蘭那行者。以須菩提實無所行，而名須菩提是樂阿蘭那行。（七四九b～c）

小乘佛教依修行者的四種不同修行的方法及所達到的層次，將其證得的四種果實稱為「四向四果」，而證得果位者則稱為聖人。有四種果位，故有四種聖人。本節討論小乘佛教的四種聖人，重點在於說明任何一種聖人不能得到所謂「果」，因為這四種聖人不可以他們證得的修行圓滿境界為有自性，加以執取。若聖人自以為證得「果」，便是將「果」實體化、對象化、自性化；聖人如作這種念頭，則非聖人。此外，後文無住的思想在這裏更有跡可尋。

佛陀在文中重複問及須菩提這四種聖人能否有得「果」的念頭，而須菩提因為已證得這四種境界，因此，他憑著個人的經驗，肯定這四種聖人絕不應有得「果」之念。現分述四種聖人如下：

一、須陀洹

梵文為 srota-āpanna，入流、預流之意，即預入聖者之流，屬於第一階段的聖者，證得第一向第一果，稱為入流果或預流果。雖然傳統小乘佛教認為須陀洹有預入聖人之流的意

思，但須菩提卻認為須陀洹實際上「無所入」，因為預入聖者之流基本上是假借世俗的字眼，若執取其為「入」，執取他為實有一進入的動作和可入的對象，因而這「入」便與生命分離，是生命以外的另一種境界，即是將本來內在於我的境界推到外面去。事實上，根本沒有入的動作，也沒有可入的對象。故此，須菩提以一個已得覺悟的智者身分，指出能不入一切境界相，即色、聲、香、味、觸、法六塵，才可稱為須陀洹。另外，這「無所入」也可作這樣解。一個須陀洹即使是「有所入」，預入聖人的行列，但假若他對這「入」有強烈的自覺，以為「入流」是較他人優越，是高人一等的話，他勢必會生起一種傲慢心理。這心理當下會把他從聖者之位貶了下來。聖者而自慢，便不是聖者了。

二、斯陀含

梵文為sakṛdāgāmin，譯作「一來果」。能達致這種果位的眾生，為四向四果中的第二位。「一往來」是指覺悟後要再來世間輪迴多一次，最後才達致究竟涅槃。故此，就常情俗世眼光看來，一往來果是指得覺悟後，本可出世，但仍以入世的姿態，再到世間來一次才得

真正的涅槃的意思。須菩提認為斯陀含這種「一往來」的方式仍非究竟，因為此中的「來」預設一種動相，及這動相的發動者。但是，依空的性格來說，實沒有動相可言，更沒有表現這動相的實在的主體。此外，斯陀含由出世至入世，再出世的過程中，一來一去，實預設了時、空的觀念，這些觀念無疑是將世間及出世間分割為二。事實上，所謂一往來，在修道的歷程中，只是修道者智慧的不斷提昇，不斷臻於成熟而已，實際上沒有一個我的實體在世間中一來一去。因此，須菩提所理解的斯陀含的境界和傳統小乘佛教不同，須菩提認為能夠明白「一往來」實際上是「無往來」，只有泯滅往來的動相、往來的實在的主體，及世間與出世間的分離，才能體證「斯陀含名一往來」的真正意義。「無往來」包含很深微的意思。往是往向出世間，來是來此世間。如是，往來即預設出世間與世間的分隔，使二者成一二元的相對關係。這顯然不是真正覺悟的境界。在真正的覺悟者眼中，世間與出世間的分界根本不存在，故亦無所謂往來。他是即世間便是出世間，即出世間便是世間的。不過，這已是大乘的意味了。對於小乘來說，世間與出世間是分得很清楚的。

三、阿那含

梵文為anāgāmin，有「不來」的意思，漢釋為「不來果」，屬四向四果的第三位。阿那含「不來」之意，即是斷盡欲界的煩惱㉜，不再還生於欲界。須菩提認為小乘佛教對此境界的理解仍非究竟，因為若阿那含說不再受生（靜相）時，仍相對於受生（動相）來說。這樣，他還是著於靜相或動相，若著於相便有所執，由此觀之，小乘佛教的阿那含境仍有所執。故此，須菩提認為阿那含說「不來」不應相對於「來」而言，因為來是動相，「不來」是靜相，兩者都具有相對的性格，無論是動相或靜相，始終不能遠離對於相對相的執著，所以，阿那含所證「不來」，實在是超越「來」與「不來」的相對性格。於是，須菩提以親身的經歷說出理想的阿那含只是名為「不來」，其實是「無來」，即是不預設「來」的動相，能達致絕對「無來」的境界，才是真正的阿那含。要注意的是，「無來」不是對來的單純的否定，同時也是對不來的否定。它是要超越來與不來這相對相所成的相對境域，要顯示那絕對的意境。這種超越相對境域而顯出的絕對意境，很有中道的意味，這已趨近大乘了。

四、阿羅漢

梵文為 arhat 或 arahat，漢譯為「應供」，意思是值得尊敬供養的人。修行達致小乘中最高的果位，不再受生死及欲界的煩惱，達到沒有人、我、眾生、壽者區分的寂靜境界。因此，阿羅漢之所以得名阿羅漢，是由於斷盡所有的煩惱，解脫生滅老死，自證空性，這是累積了無量數的修行功德而獲致的境界。並不是另外有個實在的自性法，可以名為阿羅漢的，所以說：「實無有法，名阿羅漢。」接著，須菩提就以親身的經驗說明為何不能有得阿羅漢境的念頭。佛陀雖稱須菩提得「無諍三昧」，是「離欲」的阿羅漢，但須菩提卻不起「得」之念。無諍（a-raṇā）即不與人諍之意，它的基礎在人我無分別；三昧（samādhi）是禪定修行達致無執的精神境界，在這境界中，人的意念淨化下來，不起種種執念；離欲是離開爭勝的欲望。無論是「無諍三昧」或「離欲」，須菩提都堪稱「第一」，因為和前三階段的聖人比較，阿羅漢所達的寂靜境界更為徹底，所證的「果」更為殊勝。故此，在小乘的聖人中可稱「第一」。但為何世尊以「無諍」、「離欲」來稱須菩提呢？這裏要把握的是阿羅漢所

證的「無我」境界㉝。因為人起諍心時，必有一個諍的主體，即是有「我」，一旦「有我」，便產生從我而來的四相（我、人、眾生、壽者）執著。是故要離欲，離開一切爭勝的欲望，是無諍的基礎；而無諍是體證「無我」的重要法門。既然阿羅漢能「離欲」、「無諍」，則能「無我」。既然阿羅漢所證的是「無我」境界，便不會執於「我得阿羅漢」這個念頭；甚至不會和眾生相比，起人我的分別，以為自己比他人優越，從而產生我慢㉞。

同理，須菩提之所以是「樂阿蘭那行者」（araṇā-vihārin），因為他「實無所行」。因為行是依心而起的，若心執著於外物，被外物所束縛，心即住於其中。若心行而不住著，不執於外物時，才能樂住於無諍的境界中，才能成為「樂阿蘭那行者」。「阿蘭那」是梵文araṇā的音譯，即無諍之意。能住於無諍，則能處於「無我」之境，這是回應剛才阿羅漢能證無我境界的說法。因而小乘佛教的四種聖人，猶以阿羅漢所達之境界為最究竟。要注意的是，這裏說無所行才是樂阿蘭那行，有些吊詭的意味。我們的心是念念不停地作用的，即是念念有行。但重要的是，需要行而無所住著，心不停地運作，但不能住著於任何對象中，這便是阿蘭那行。

這裏有一點要說明一下。須菩提本是小乘的聖者，但他對四聖的看法，有大乘思想的傾向。特別是他說斯陀含無往來，阿那含無來，顯然有打破世間與出世間的隔閡的意思，而近於大乘的世出世間觀念，後者表示世間與出世間結成一體之意。世間是相對的、經驗的，在時空之中的；出世間是絕對的、超越的，不在時空中的。兩種境界結合起來，打成一片，經驗中有超越，超越中有經驗，或者相對中有絕對，絕對中有相對，這便是世出世間。《金剛經》的作者可能有意把須菩提大乘化，透過他所表示的大乘思想去影響小乘的人。實際上，《金剛經》屬般若文獻，而這批文獻在大乘文獻來說，是出現較早的。文獻的作者可能有意把小乘信徒引入大乘的教化中。

佛告須菩提：於意云何？如來昔在然燈佛所，於法有所得不？世尊，如來在然燈佛所，於法實無所得。須菩提，於意云何？菩薩莊嚴佛土不？不也，世尊。何以故？莊嚴佛土者，則非莊嚴，是名莊嚴。是故須菩提，諸菩薩摩訶薩應如是生清淨心：不應住色生心，不應住聲、香、味、觸、法生心，應無所住而生其心。（七四九c）

心靈是充滿動感的，是有生命的，故心必有其活動。心若不活動，便會僵化。但心在活動之餘，不應住著於任何對象之中，並執取之以為實有。住著於對象表示為對象所束縛，會失去其動感。本節即進一步緊扣般若性空之理，發揮「應無所住而生其心」的重要思想。

從性空來說，既然諸法本無自性，即沒有一個永恆不變的諸法實體，故心便不應住於這無自性的諸法中，並以之為實有；但也並不需逃離世間諸法，因為始終諸法都是因緣和合而成的，緣聚而生，在某一時、空出現，它雖無自性，但也並非一無所有。所以，人對於諸法也應有覺知的活動，也要生心，心要遊息於諸法之中，把它們作為處理的對象看待，俾能寄託它的力用。但心卻不可住於任何一法，免得受到束縛，不得自在，所以說無住。就是說，心無所住著，而不是說遠離諸法，捨棄世界。這是值得注意的地方。

須菩提認為當日佛在然燈佛處㉟修菩薩行時，「於法實無所得」。法是指「阿耨多羅三藐三菩提法」，原因是所謂「法」純粹是個人心上覺悟時所證得的道理，所覺悟的是無自性空的真理。若說法可「得」時，便是將法推到外面去，以為法是外在對象，像物件擺放在那裏，是實有可得的。實際上，法或真理並不是外在的，卻是內在的，內在於心。人向外尋找

法時，便如同向外覓取本來是內在的東西，如騎驢覓驢，不會有結果。即是說，我們正在騎著驢子，驢子便在這裏，我們卻不覺知，反而到處去尋找牠。哪裏找得著呢？故此，無所得才是真正之得，因為無所得的意思正是指不以法為有自性可得的外在對象，於是法與追尋者二者不再分別為二，二者都是內在的，都結成一體，主客的對立因而消解，當體就是得，就是悟，這才是真正的得，而所得的正是無自性空之理。

同理，菩薩實在不能得莊嚴佛土。莊嚴有兩個層面：一為相莊嚴，指外在的表象的華麗裝飾；一為心莊嚴，即是內在的心靈上的莊嚴，是精神意義的。須菩提認為真正的莊嚴是心莊嚴，要否定相莊嚴，顯出真正的心莊嚴。進一步說，依緣起性空的道理來看，這裏有辯證的意味，就是說，必須否定把心看作為有自性的「莊嚴」，才能臻至空的「莊嚴」。換言之，即是要否定認為菩薩莊嚴佛土是實有存在的看法，因為「莊嚴佛土」本無自性，根本沒有一個客觀的永恆不變的「莊嚴佛土」（ksetra-vyūha）可被執取以為實有。事實上，莊嚴佛土是心靈的自我淨化活動，是一種精神境界的提升，是故佛說諸「菩薩摩訶薩」應該無所住而生清淨心，所謂清淨心是人人都具足的本來清淨無染的心靈；這是一普遍的心靈，是平

等、無差別的。因此，若心清淨自然能有清淨無染的佛土，所謂「心淨則土淨」。我們也可以這樣說，客觀的外境為如何，是不能獨立說的，不能離心而說的，卻是隨心轉的。心淨則境淨，心染則境染。這很有唯心的意味。故此，佛土並不靠外在的裝飾，而要靠我們的內心努力才行。但如何能生清淨心呢？就是不要住著於色、聲、香、味、觸、法這些感官與意識對象，不要隨著這些對象的腳跟轉，因為它們在般若的觀照下如幻如化，無實性可得，故不應住著於其中而生心，所謂應無所住而生其心。就是說，不執著於外物，以為有自性可得時，人才能生起一平等、無有差別的清淨心去領會佛土的莊嚴。

同樣，現代人面對複雜、多變的社會，感到煩惱不安，往往趨向尋找一種簡單自由的環境，希望能夠過樸素的、非文明的、非現代化的生活。現代人這種否定文明、務求反璞歸真的做法，表面似乎解決了現代人面對複雜的文明生活的不安感。但事實上，這種改變外在環境，令其趨向簡單的做法，只是表面的解決方法而已，始終人的不安感仍會存在。因為人最根本要改變、轉化的是他們感受事物的心靈，而非事物本身。事物、環境是死的，沒有感覺的。人的心靈卻是活的，能感覺的。前者的狀況成為如何，要透過後者的觀感來認定。所

以，在向外尋找一個安身之所前，就必須先向內心做一些潛移默化的涵養的工夫。在禪門中流行這樣的兩句話：安禪何必待山水，滅卻心頭火自涼，亦是這個意思。能不能安心，不能由外界的青山綠水的殊勝環境來決定，卻是看自心自身能否轉化，是否具足充分的涵養。

須菩提，譬如有人身如須彌山王，於意云何？是身為大不？須菩提言：甚大，世尊。何以故？佛說非身，是名大身。（七四九c）

本節通過色身喻法身的廣大。須彌山（Sumeru）是指地球的喜瑪拉雅山，是古代印度宇宙觀的中心。古印度人以為，整個宇宙、世界的中心，便是須彌山，所謂旋轉乾坤，是自須彌山開始的。他們並沒有銀河系、太陽系的看法。據佛教的理解，人在現實上是物質性的色身（rūpa-kāya），即是五蘊組成之身；人可藉修習而獲致精神性的法身（dharma-kāya），這是指佛性的顯現的結果，是佛所證得的超越的真如理，它遍滿整個世界。雖然，色身大若須彌山，但始終不及法身之大。色身的大是物理性格的，因而也是相對的、有限的；它終歸有它的極限。法身的大則是精神性格的，因而也是絕對的、無限的；它是沒有

極限的。是故佛說非身，即是否定物質性的色身，顯現那遍滿恆常的法身，才可說是「大身」（mahā-kāya）。而色身雖大如須彌山，也不是真的廣大，是因為色身有壞滅的一天，而且人也很容易執取之而生煩惱。就算色身再大，它對人要達致解脫的理想實無補於事。相反，法身是佛性的顯現，是佛的本質，他以此普度眾生，能積聚無量無邊的功德。這是真正的「大」。這種大一般是精神性的，但更確切地說，應是宗教性的，其宗教涵義，正表現於普度眾生的慈悲事業中。

須菩提，如恆河中所有沙數，如是沙等恆河，於意云何？是諸恆河沙寧為多不？須菩提言：甚多，世尊。但諸恆河尚多無數，何況其沙？須菩提，我今實言告汝：若有善男子善女人，以七寶滿爾所恆河沙數三千大千世界，以用布施，得福多不？須菩提言：甚多，世尊。佛告須菩提：若善男子善女人，於此經中乃至受持四句偈等，為他人說，而此福德勝前福德。（七四九c～七五〇a）

本節採用層層遞進的方式來譬況功德的多寡，用以彰顯精神性福德的殊勝之處。前文用

了三千大千世界的七寶布施來比較，現在就用恆河沙數的三千大千世界的七寶布施作對比，目的只為再次凸顯受持讀誦《金剛經》之功德是無可計量，遠勝前者。關於受持誦讀《金剛經》，我們要注意一點。此中可有三種態度：其一是宗教禮拜意義的，其重點只在背誦《金剛經》的文字，對於它的內在義蘊，可以不加探究。第二是純在義理上理解經文的要義，這即是空義，但卻缺乏實踐方面的支持。第三種態度則是除了在義理上理解外，還輔之以實踐。嚴格來說，功德最大的應數第三種。第一種所得的功德是外在的；第二種所得的功德是抽象的；第三種所得的功德卻是內在而具體的。

復次，須菩提，隨說是經乃至四句偈等，當知此處一切世間天、人、阿修羅，皆應供養如佛塔廟，何況有人盡能受持讀誦？須菩提，當知是人成就最上第一希有之法。若是經典所在之處，則為有佛，若尊重弟子。（七五〇a）

這節從信仰角度來說明受持讀誦《金剛經》的價值。經文說四句偈，其福德已非七寶財施所可比較，故知《金剛經》的價值實無可媲美，可見它是應該得到世間的天、人，以及阿修羅

（asura，好勇鬥狠的眾生）等不同眾生的尊崇的。原因是單單受持讀誦般若經典，已成就了「最上第一希有之法」，即了悟空之真理。這「最上第一希有之法」的成就，使我們回想到上面剛說到的受持讀誦《金剛經》的三種態度。似乎只有第三種態度，即把義理與實踐結合起來的態度，才足以成就「最上第一希有之法」。第一、二種態度是不能與於此的。了悟空之真理，再加以實踐，是最重要的。所以，這部般若經典所在的地方，就等於有佛的精神存在，因為佛所覺悟的正是這部經典所宣示的無自性空的真理。進一步說，也等於示現了往昔追隨佛的弟子之存在，因為佛的弟子所追隨學習的，正是性空之理。故此，現在的佛弟子能尊重這經典，就等於尊重佛及往昔的佛弟子了。

而本節末句「若是經典所在之處，則為有佛，若尊重弟子」，正好透露了三寶中心的轉移，更有助說明經典、佛及佛弟子三者的等同關係。所謂三寶，是佛、法、僧。佛指佛陀，是佛教真理的覺悟者；法指真理，在佛教言，是緣起性空的真理；僧則指皈依佛教的出家弟子，又稱僧伽。起初，佛陀那時，佛為主，佛陀宣講教法而後有法，據法修行者就成為僧伽（saṅgha）；後來佛滅度，到小乘佛教時代，僧伽（剛才所說往昔的弟子）成為主導，雖

然佛法是遍在常在的，但要僧伽宣揚教義然後才有法；及至大乘佛教時，正法成為重心，經典是保存正法的重要依據，所以經典的地位變得很重要㊱。我們要注意的是，佛與僧都是主觀的人格，就普遍性與永恆性而言，他們是比不上法或佛法的。法是終極的真理，只有它具有真正的普遍性永恆性。在三寶中由著重佛與僧轉移到著重法，亦即是由著重主觀精神轉移到著重普遍與永恆的客觀精神也。這在精神自身的發展來說，是合乎理性的方向的。

由此觀之，般若之法已載於本經中。故此，說讀誦這部《般若經》的價值等於重遇佛及往昔受尊重的弟子，實非誇張之辭。

> 爾時，須菩提白佛言：世尊，當何名此經？我等云何奉持？佛告須菩提：是經名為金剛般若波羅蜜，以是名字，汝當奉持。（七五〇a）

此段經文提出本經的名字為《金剛般若波羅蜜》，而在抗塞的梵文英譯本中㊲，則將此經名為《超越的智慧》（Wisdom Which Has Gone Beyond）。雖然梵文英譯本與鳩摩羅什的中譯本在字眼上有分歧，這是採直譯及意譯的不同而已，兩者的意思其實是一致的。譯為

「超越的智慧」，表示這智慧超越其他一切智慧，因為它是至高無上；而羅什譯的《金剛般若波羅蜜》，亦有同樣的意思。因為「金剛」（vajracchedikā）是鑽石的意思，它無堅不摧，有碎破萬物的功能，以此來喻般若智慧，正指出般若智慧能如金剛般銳利，能破除一切錯誤的見解，超越一切妄執。有一點要注意的是，這裏的「超越」（gone beyond）是表示這種智慧超過其他智慧的意思，並不表示這種智慧的應用，是超離於經驗的、現象的世界之上。倘若是後一意思，則這種智慧只是一種脫離現實、不食人間煙火的智慧，與我們的日常生活無絲毫關係的智慧。這不是《金剛經》所要強調的。

故此，雖然兩者對此經的名字的翻譯在字眼上不一致，但其意義皆是指出此經所講的，是一種完滿無上的智慧。

所以者何？須菩提，佛說般若波羅蜜，則非般若波羅蜜。須菩提，於意云何？如來有所說法不？須菩提白佛言：世尊，如來無所說。須菩提，於意云何？三千大千世界所有微塵，是為多不？須菩提言：甚多，世尊。須菩提，諸微塵，如來說非微

塵，是名微塵。如來說世界，非世界，是名世界。須菩提，於意云何？可以三十二相見如來不？不也，世尊，不可以三十二相得見如來。何以故？如來說三十二相，即是非相，是名三十二相。（七五〇a）

這節經文充分表現了真理的弔詭性格。此中有關的話語為：「諸微塵，如來說非微塵，是名微塵。」「如來說世界，非世界，是名世界。」「如來說三十二相，即是非相，是名三十二相。」這些話語，都不尋常。若用現代術語表述佛陀描畫真理的方法，就是這種「即非的詭辭」（paradox of immediate negation）。表面上看來，這些語句顯然是矛盾的，是違背形式邏輯的規律的，我們怎能說世界，又否定世界，然後又說世界呢？怎能說一件東西，又否定這件東西，然後又肯定這件東西呢？事實上，即非的思考，表面是詭辭，內裏卻含有一種智慧，一種空的智慧。這在《金剛經》來說，可以說是它的特色。

其實「即非的詭辭」涉及語言或概念的層次問題，而這層次分三部分進行。首先，提出某概念如P，這概念只是現象的提舉而已，跟著便否定此概念，如非P，這否定是對P的自性否定，即是否定以自性立場來看P，而得P的否定；但這非P也不可執著，繼而再否定這

非P，隨即顯示一超越於P及非P的更高境界，即超越的P[38]。

前後三步中的P，其涵義皆是不同的，三者都處於不同的語言或概念層次，因此，即非邏輯並不表示其在邏輯上有矛盾，無寧是，即非有辯證的意味，因為必須通過反的歷程，否定自性的P，才能臻於空的P，最後對P才有正確的理解，這實在是一種認識層面的升進歷程，由現象的認識，以達於本質的認識。我們說這三步表示一正反合的辯證的歷程，亦不為過。首先，P作為一般事物，一般對象的提舉，這是正命題。這一層次的理解，是初步的、常識的，有執著在內，執著事物的自性也。非P則表示反命題，這是對P的否定，否定它的自性，不以自性的眼光來看事物，而視之為無自性。這一層次的理解是超越的、非常識的。最後仍回到P，但這與最初的P不同，它多了一個否定的因子，否定自性也。這一層的認識還歸於常識，但不對自性起執，而如如地肯定常識的世界。這是合命題，是第一層及第二層的結合。

即非的詭辭不單有認識的涵義（epistemological import），且有實踐的涵義（practical import），這主要是就對世界的態度來說。P表示對世界的肯定，但這肯定有執著在內，執

著世界的自性也。非P表示對世界的否定，否定其自性也。第三步的P，表示最後還是肯定世界，不能捨離，但這肯定是無執著的肯定，真正的肯定。這也是修行者對世界的正確的態度：肯認世界而不執著世界。這其實也是大乘佛教對待世界的態度。

其實整部《金剛經》的經文就充滿著這種即非的思考，故必須在這裏詳細交代一下。

這段經文，分別討論了三個問題：第一、如來有否說法呢？無疑如來正向須菩提說法，但是若執著如來所說的般若波羅蜜是外在的對象，是實法，是有自性的話，則必須要作否定，故謂「如來無所說」。能夠了解到無自性的法這事實，了解到這是內在的自證的教法，必須不使它成為對象，必須使它進入自己的生命中，才算是真正了解般若波羅蜜。關於「如來無所說」可有另一解釋。如來所說的法，即是真理；真理是要自家親身去體認的，要自己以生命來印證的，不是聽聽別人說法便成的。故即使是聽如來說法，而自己不在生命深處痛下工夫，也是沒用，聽了等於未聽，故說「如來無所說」。

第二、如何才能見微塵的真相呢？若執著微塵（rajas）是有自性的，則必須先否定微塵的自性，才能見微塵的真相，或空的微塵。所以，或者說，微塵的真相，必須在無自性的

脈絡下見。說非微塵只是對諸微塵的提舉的自性否定，否定它後，才顯出沒有自性的微塵㊴。

第三、能否以三十二相見如來呢？經中說若執著了佛的三十二相（dvātriṃśan-mahāpuruṣa-lakṣaṇāni）為佛時，則必須要「非相」，即否定三十二相的自性，才能真正了解佛的三十二相。我們的了解是，佛的三十二相，總是佛的外在的表徵，是他的慈悲與智慧在實踐上的結果，無自性可說。要真能了解佛，「見如來」，必須要從他的慈悲與智慧的本質著手，即是說，要從他表現慈悲與智慧的行為著手。但這仍不表示對於三十二相的輕視。實際上，三十二相這些外在的表徵，正所以印證佛的內在的慈悲與智慧。我們可以說，慈悲與智慧是佛的本質，它們的表現，是佛之所以能成佛者。而三十二相，則是佛行使慈悲與智慧在肉身上表現的種種殊勝的徵兆。這三十二相必須基於佛的慈悲與智慧才能發展出來。若用寬鬆的話語來說，我們可以說，佛的慈悲與智慧是本，是體，三十二相則是跡，是用。

可見，在佛陀說即非的詭辭時，他不是要否定現象世界，也不是故弄玄虛，掩人耳目，他的用意在使人獲得一種觀照真理的智慧，使眾生能層層超升於俗情世間的一切名利、貨

財，以至佛法本身，瞭解它們無自性的性格，對它們不起任何執著，由相對的、經驗的、常識的層面進至絕對的、超越的、智慧的境界，再下落凡塵救度眾生，與現實世界打成一片，那就功德殊勝了。

須菩提，若有善男子善女人，以恆河沙等身命布施；若復有人於此經中乃至受持四句偈等，為他人說，其福甚多。（七五〇a）

這段經文的主旨，是指出受持四句偈而為他人述說，所積的福是無可比擬的。這段經文以無量身命的布施與受持四句偈並向他人述說作比較，指出無疑無量身命的布施亦可積福德，但相比受持四句並向他人述說而言，則相距甚遠了，因為自己受持四句而向他人述說，所積的福德，是多得不能量度、不能計算的。這種福德是精神性、宗教性的，是超越時空的。這種影響會不斷延續下去。無量身命的布施雖然聲勢浩大，但仍不免是物理性的、生理性的，有時空的限制，因而所生的影響亦有限度。

這其實亦不難理解，因為物理的布施只可救人燃眉之急，解決一時的苦痛與困難而已，

但眾生所面對的真正問題，是沈溺於苦海，墮於六道㊵中輪迴（saṃsāra）這一存在的事實。這是一種精神上的、心靈上的苦痛與困難。要真正救度眾生，非要向他述說解脫之道不可。而受持四句偈並向他人述說，便可徹入他的靈魂深處，把他轉化過來，收到解脫的效果，因而所積集的福德，自然是比物理的布施更勝千千萬萬倍。

爾時，須菩提聞說是經，深解義趣，涕淚悲泣而白佛言：希有世尊，佛說如是甚深經典，我從昔來所得慧眼，未曾得聞如是之經。世尊，若復有人得聞是經，信心清淨，則生實相。當知是人成就第一希有功德。世尊，是實相者，則是非相，是故如來說名實相。世尊，我今得聞如是經典，信解受持，不足為難。若當來世後五百歲，其有眾生得聞是經，信解受持，是人則為第一希有。何以故？此人無我相、人相、眾生相、壽者相。所以者何？我相即是非相。人相、眾生相、壽者相即是非相。何以故？離一切諸相，則名諸佛。（七五〇a～b）

此段經文，主旨是要表達此經非一般眾生或二乘能自行了解而得悟這樣簡單。然而若能

真正了解此經的涵義，則可成佛。這種表達方式，流行於多數大乘經典中，用以揚大（大乘）抑小（小乘）也。就義理言，此經的重點，可以說在於上面提到的不應有所住而生心，應該無所住而生心一點，這即是所謂無住。在哪裏無住呢?應該是在對象中無住。心靈是活動的主體，對象是心靈活動的憑依或寄託。若沒有了對象，心靈便不知在甚麼地方落腳了。人的常情之心有墮性，在作用於對象方面之後，常會不自覺地黏滯於其中，因而住著於對象。若住著於對象，便會為對象所束縛，而失去它原有的靈動機巧性了。若是這樣，心便不再是心，這是很危險的。

此段開首，指出須菩提聞此經，而且深深了悟此經的義趣時，不禁涕淚悲泣，哭了起來。須菩提可能因為有感過去苦苦探求，但終不能了悟真理，如今佛陀的教法促他猛醒，扣動他的心弦，所以使他愴然淚下，悲慟起來。這亦充分展示出大乘教法的影響力。因為他過去所接受的是小乘教法，這種教法只強調自利，又要遠離世間，格局卑小，沒有深遠見地與廣大懷抱。現在得聞大乘教法，能接觸到佛陀的明澈的智慧與深厚的悲願，感受到大乘教法的寬容性與靈活性。兩方面比較，優劣立見眼前。

須菩提指出，他所證得的慧眼[41]，是不足夠了解般若的真義的。慧眼相應於一切智，只是三智[42]或者圓滿智慧的第一階段的表現，是聲聞、緣覺[43]等二乘所具，所照見的只是純然是空這個普遍的道理。這是普遍的智慧（universal wisdom）。又由於這普遍的道理是指空而言，故這種智慧又稱空的智慧（wisdom of Emptiness）。

而比慧眼高一個層次的，就是法眼。法眼相應於道種智，道種智是菩薩所具的智慧，指處理世間種種事相，俾有助於自度、度他以成佛的智慧。這種智慧的對象，是純然是世間的特殊面，是世間事物的殊相，或具體性格。這是具體的智慧（particular wisdom）。又由於這具體性格是指假名而言，故這種智慧又稱假的智慧（wisdom of Provisionality）。

最高層次的便是佛眼，亦即是一切種智。這種智慧是佛所具的，是佛的智慧，能同時照見真實與邪妄的境界，是具體而普遍的，能同時把得事物的具體的和普遍的性格，是至圓而至真的智慧表現。這是普遍而又具體的智慧（universal-particular wisdom），也是究竟的智慧。由於這種智慧能同時兼攝事物的空與假名兩方面，故又稱中道的智慧（wisdom of the Middle Way）。

所以，須菩提所能照見的境界，實還停留在第一階段，還未臻究極。要注意的是，我們上面對三種智慧的理解，並關聯到空、假、中道三方面的面相，是參照了天台宗的說法而來，《金剛經》在文獻上並未有這樣說。不過，就義理言，我們以為這樣理解是說得通的。

當然，若能藉著聽聞此經，生起清淨的信心，亦可以如佛陀般，瞭解到實相㊹。但為了使眾生不執著實相為實有，在此佛陀又再引用即非詭辭，說「是實相則非實相」，用以否定實相的自性，期望達到「離相」的境界，更要瞭解所有相皆是宛然存在，皆無有自性，因而不取住於相，不為外相所束縛纏擾，不再生起對我相、人相、眾生相、壽者相的執著。這人瞭解到所有相皆是無自性的「非相」時，他所得的智慧與佛所體現的智慧是無分別的，故謂「離一切諸相，即名諸佛」。

佛告須菩提：如是如是，若復有人得聞是經，不驚、不怖、不畏，當知是人甚為希有。何以故？須菩提，如來說第一波羅蜜，非第一波羅蜜，是名第一波羅蜜。（七五〇b）

鳩摩羅什的譯本指出聽聞此經後，若不感到驚懼、恐怖及畏縮的話，此人便十分難得了，原因在於「如來說第一波羅蜜，非第一波羅蜜，是名第一波羅蜜」㊺。這即非詭辭表面似乎與聽聞此經，不生恐懼感無關。反觀抗塞的英譯本則不同，英譯本指出，聽聞此經不生恐懼之因，是基於如來以此經為最高成就的教法，而如來所教授的最高成就教法，同時亦包含了他無量的祝福在其中，因而這教法實為最高的成就，正因如此，聽聞此經，自不會感到恐懼了。由此觀之，英譯本補足了中譯本未盡善的地方。文中提到眾生聽聞這部《金剛經》便不生恐懼，似乎預認了他們聽聞其他經典（特別是般若經典）的說法便生恐懼的意思。為甚麼讀經會生恐懼呢？因為若不深解般若經典的空義，則易於誤解空是虛無（nihilism）的意思，以為一切是空表示一切會斷滅，變得一無所有，四大皆空，太可怕了，從而不能接受，甚至產生抗拒、恐懼、畏怕的心理。要理解空義，應採取正確的途徑，不要視之為虛無、斷滅的意思。空是由諸法是緣起因而無常住不變的自性這一點來確立的。空只是無自性，不是甚麼也沒有；它有一個否定的對象，那就是虛妄不真的自性。能瞭解到這點，便不會產生抗拒、恐懼、畏怕的心理了。經文提到第一波羅蜜的即非詭辭，便是要表示自性的否定一意

思。

須菩提，忍辱波羅蜜，如來說非忍辱波羅蜜。何以故？須菩提，如我昔為歌利王割截身體，我於爾時，無我相、無人相、無眾生相、無壽者相。何以故？我於往昔節節支解時，若有我相、人相、眾生相、壽者相，應生瞋恨。須菩提，又念過去於五百世作忍辱仙人，於爾所世，無我相、無人相、無眾生相、無壽者相。（七五〇b）

此經文描述了兩個實際例子，闡述無相的效應。例如歌利王（Kali-rāja）那個例子㊻，若果佛陀不明白無相的道理，當他於過去世那時，被歌利王割截身體，便一定會反抗及感受到痛苦，因為一執著有我，便有一個我去承受歌利王所施於我的種種苦痛刑罰，這個我亦一定感受到這種痛苦，因而不能擔當。可是，若瞭解到無相的道理，便瞭解到根本無一個我去承受種種刑罰，亦無此種種刑罰。故此，「忍辱波羅蜜」（kṣānti-pāramitā）實際上卻是「非忍辱波羅蜜」，因為瞭解到我無相時，亦無所謂忍辱了。

這一段文字使人聯想起一個重要的問題。佛教基本上要解決的，是精神上的苦痛煩惱的問題。但肉體上的苦痛的問題，如割截身體，及由於疾病纏身而來的苦痛，佛教是否能提供解決之道呢？按這裏的說法，佛教是可解決的。這便是要瞭解到一切苦痛都無相無自性的道理，特別是根本沒有一個我去承受這種種苦痛，沒有一個主體去承擔這些苦痛。既無苦痛的承受者，因而亦無苦痛自身。

> 是故須菩提，菩薩應離一切相，發阿耨多羅三藐三菩提心。不應住色生心，不應住聲、香、味、觸、法生心，應生無所住心。若心有住，則為非住，是故佛說菩薩心不應住色布施。（七五〇b）

《金剛經》一直強調「無相」的思想，對於阿耨多羅三藐三菩提心，又應如何看待呢？此段經文便指出菩薩發心，亦離一切相而發阿耨多羅三藐三菩提心，而一切相不離六塵（色、聲、香、味、觸、法），不住著於六塵便可生無所住心。但有一點要切記，此心是不能有所住著的，因為心有所住的話，便立刻會取相著相了，故謂「若心有住，則為非住」，所謂

「非住」，即不能安住於菩提心中，亦即不能發菩提心。若能把握此道理，在行六波羅蜜如布施波羅蜜時，也不會執著有布施的主體、布施的對象及布施這行為了，這才是真真正正理解「離相」的道理。「不應住色生心，不應住聲、香、味、觸、法生心，應生無所住心」中的心，應該是菩提心或般若智心。這菩提心或般若智心是任運流通的，它無時不在發出其智慧的光輝，以照見一切法皆空的真理。惟其能無所住，才不會被所住的東西所束縛，而能保持其任運流通的能動的性格。

須菩提，菩薩為利益一切眾生，應如是布施。如來說一切諸相，即是非相。又說一切眾生，則非眾生。須菩提，如來是真語者、實語者、如語者、不誑語者、不異語者。（七五〇b）

這段承接前段有關作布施的態度。菩薩行布施，不應存有施者、受者及布施自身的分別意識。真正的布施，是施者、受者及布施自身三者通合為一，沒有隔閡，沒有分別。在這種布施的活動中，布施者只是不期然而然地布施，此外不作其他分別想。若有這種分別意識，

即是取相：取施者相、受者相及布施相。為了否定這樣的取相作用，故要說「諸相非相」「眾生非眾生」的義理，這點前文闡述即非詭辭時已有發揮，在此亦不再作贅述了。不過，此段有一特別的地方，便是加述了如來所說的是千真萬確的、無一虛假的道理，因為如來不說謊，故其所說的道理，亦是真實的。「如來」（tathāgata）中的「如」（tathā）便有如實不虛的意思。如來如說謊，那在佛教是不能想像的。

須菩提，如來所得法，此法無實無虛。須菩提，若菩薩心住於法而行布施，如人入闇，則無所見。若菩薩心不住法而行布施，如人有目，日光明照，見種種色。（七五〇b～c）

此段首先指出佛在此經所講的法是「無實無虛」的。所謂「實」，是指預設自性的實在論（realism）；而「虛」是指否定一切的虛無主義（nihilism）。這實在論與虛無主義是哲學上的兩種流行的觀點。實在論是以定實的眼光來看存在，以為一切存在都有實在性，都有自性。虛無主義則以虛無的眼光來看存在，以為一切存在都無實在性，而且都是一無所有、

等同於零。在佛教來說，這兩種態度或看法都是極端，都是偏見，是邪說。所謂「無實無虛」是指佛講此經，並不偏於實在論立論，亦不偏於虛無主義而立論，由此便顯示了緣起性空的中道的道理了。緣起是一切存在由因緣和合而生起，這排斥虛無；性空是一切法無自性，這排斥實在。同時排斥這二者，便是中道。「無實無虛」的另外一種解釋是，實指真實，但是遠離世間的超越的真理；故無實即是不遠離世間而求取真實。虛是虛妄，指世間的種種虛妄不實的性格；故無虛即是不淪於虛妄不實。

繼而佛陀提出兩個例子，闡明著相與不著相的分別。若菩薩心住於法或著相而行布施的話，即認定布施有一特定的對象，執著這對象，便為這對象所束縛，為這對象所妨礙，就好比人入了一間完全無光的房間中一無所見一樣，為黑暗所妨礙而完全看不到東西。相反，若菩薩能夠不著相而行布施的話，即好比人有眼睛，可透過光來清楚看見一切事物，而不為外在對象所束縛，因為根本沒有被執取的外在對象之故。這實譬況了迷與悟兩種境況。著相是迷，不著相是悟。迷與悟的分別便是這樣簡單截然。

經文中「菩薩心不住法而行布施」，很有深意，顯示菩薩的覺悟的心靈的獨特性格。一

方面，心靈不住著於法，不為現象世界所束縛，因而才能保持自身的自由自在的姿態。另一方面，它也不捨離世界，卻是很關心世界，行種種布施；布施即是利益世界的事也。這便顯露出心靈的靈動機巧的性格，對世界持不取不捨的態度。不住法是不取，行布施是不捨。不取不捨都是對世界說。這亦可說是中道的表現。故菩薩心是中道心。般若思想所表示的心靈對世界的態度，便是這種不取不捨的態度。為甚麼要是不取不捨呢？不取即是不住。心靈若是住著於世界，便會為世界所束縛，而不得自由。另方面，心靈若捨棄世界，便會失去它表現自己的功德的場所。故心靈對於世界，須是不取不捨。這不但是般若文獻的中心思想，也影響到禪宗，特別是南宗禪。

須菩提，當來之世，若有善男子善女人，能於此經受持讀誦，則為如來以佛智慧悉知是人，悉見是人，皆得成就無量無邊功德。（七五〇c）

此段重申若人能受持此經，則以佛的佛眼，當可預言其必定成就無量功德。這便近似授記了。所謂授記，是佛對眾生預言他在甚麼時候、甚麼地方、甚麼情境下成佛的事。前面已

經說過佛是「真語者、實語者、如語者、不誑語者」，他所說的，自然亦不會是虛假的了。就這授記來說，我們亦可說佛是先知。

> 須菩提，若有善男子善女人，初日分以恆河沙等身布施，中日分復以恆河沙等身布施，後日分亦以恆河沙等身布施，如是無量百千萬億劫以身布施。若復有人聞此經典，信心不逆，其福勝彼，何況書寫受持讀誦，為人解說？（七五〇c）

這段文字主要是說明修讀此經的功德。佛陀指出就算有人能身體力行，日日無間地布施，所得的福德，亦不及其他人能夠聞《金剛經》而生信心，不違逆所得的功德。古印度將一天分為六時：日三時及夜三時。白天的三時又可分為初日分、中日分和後日分。佛陀將之連同恆河沙的數目及無量百千萬億劫這麼久的時間，再以生命的軀體作譬喻，形容這樣布施的功德都不及誦讀《金剛經》來得殊勝。關於「無量百千萬億劫」，這裏要解釋一下。原語是 bahūni kalpa-koṭi-nayuta-śata-sahasrāṇi。kalpa 音譯為劫，指無限長的時間。koṭi 譯作十萬或億。nayuta 譯為那由他。śata 是百，sahasra 是千。原文直譯為「百

千十萬兆之多的劫」。這是超於想像的無限長的時間。古代印度便很喜歡用數目字眼堆積起來，以表示一種巨大無比的量。這量可以是時間的，可以是空間的，也可就個體的數目而言。

單是對《金剛經》有信心，已經有莫大功德，更何況能親自修持、誦讀？但這些都可理解為一種自利的行為，佛陀認為更重要的是利及他人，在自身修習之餘，還要顧及度引他人，當中所產生的功德，更是無量，所以要為人解說。

須菩提，以要言之，是經有不可思議、不可稱量無邊功德。如來為發大乘者說，為發最上乘者說。若有人能受持讀誦，廣為人說，如來悉知是人，悉見是人，皆得成就不可量、不可稱、無有邊、不可思議功德。如是人等，則為荷擔如來阿耨多羅三藐三菩提。何以故？須菩提，若樂小法者，著我見、人見、眾生見、壽者見，則於此經不能聽受讀誦，為人解說。（七五〇c）

承接上面，此經是有不可思議、不可稱量及無邊的功德的。這樣的經典，如來只會為發大乘心者及發最上乘心者說，大是廣大的意思。最上是究竟無上，沒人能及的意思。乘的表

面意思是車乘，能載人由此地到彼地的交通工具；實際的意思是教法，它能度化眾生，使由苦痛的此岸度化到寂靜的彼岸。這些人若能受持誦讀，甚至利及他人，為其他人解說，便會被如來知見，而成就不可算、不可思議的功德。而這樣的人也就能得覺悟，能荷擔阿耨多羅三藐三菩提。擔是擔在肩上，荷是負在背上。意思是能領受信解的人，就能擔當無上正等正覺，也即是阿耨多羅三藐三菩提。這裏荷擔有一種承擔為他人說經的責任，也有一種承擔起他人離生死成正覺的責任。這是由己向外推擴，以及於他人，發揮自利利他的大乘精神。

然而為何如來只為大乘者說法，而不願為小乘者說呢？這是因為小乘者（樂小法者hīnādhimuktikaiḥ sattvaiḥ）與大乘者最大分別是小乘人為己心重，只顧求自身修習，缺乏利及他人的心願，而且他們不理解般若的要義，不明白空之真諦。他們往往滯著於世間現象，不能勘破我、人、眾生、壽者的空無自性的性格。聽受讀誦已經不可以，更何況要為人解說呢！要能為人解說，必須具有利他的慈悲心，樂於助人的懷抱；同時又須嫻熟空之義理。小乘中人顯然不具有這些條件。上面我們曾指出《金剛經》的作者有引小乘入大乘的意向。這裏我們看到，如來顯然有意引領須菩提由小乘入大乘也。

須菩提，在在處處若有此經，一切世間、天、人、阿修羅所應供養。當知此處則為是塔，皆應恭敬作禮圍繞，以諸華香而散其處。（七五〇c）

這段文字指出《金剛經》的特殊地位。由於它有不可思議的功德，無論在世間任一處出現，都應受到天、人、阿修羅（asura）等世間眾生供養，因為此經所在的地方，即等於佛塔的所在。佛塔（stūpa）主要是供養佛的舍利，舍利（śarīra）是如來色身經火化（荼毗）後遺留下來的珠子。印度佛徒每以緣起偈安塔中供養，名法身塔。這其實即是佛塔。所以有經的地方，就等於有佛塔；而為了尊敬佛法，所以應恭敬供養，而恭敬的方式是作禮圍繞，並要焚香、獻花。但事實上，最為重要的還是要讀誦、思惟及理解經義，並廣為人說，這才是根本的修行。一切作禮圍繞、焚香、獻花的做法，都是形式的、外在的、表面的。而讀誦、思惟、理解經義及廣為人說，則是內容的、內在的、深刻的。

復次，須菩提，善男子善女人受持讀誦此經，若為人輕賤，是人先世罪業應墮惡道，以今世人輕賤故，先世罪業則為消滅，當得阿耨多羅三藐三菩提。（七五〇

c）

凡善男子善女人能受持讀誦《金剛經》，當能修無量功德，理應也受人尊敬。但若反因修持本經，而受到別人的輕賤，這是什麼原因呢？這裏牽涉及業力輪迴的概念。即是說，我們今生所受到的苦難，是因在過去曾做惡業，所以在今世受惡果。再者，今世若因修讀《金剛經》而遭人輕視、賤視，這固然是因他在先世做下罪業而今世受苦，但這未嘗不是好事，因為這即是前生惡業轉輕或漸消滅的象徵。因為讀誦般若文獻的人，所有過去應墮惡道的罪業，會因受持此經而減輕。故修行者在消弭過往罪業之餘，也種下般若種子，將來定可證得無上正等正覺。

按佛教的這種業力輪迴的說法，是承襲自印度早期的婆羅門教而來。所謂業（karma），一般來說，指行為的意思。根據印度人的看法，一個人表現了行為，過後不會消失，它會以業力的方式，存留在人的個體生命中。這些業力或善或惡：善的行為會產生善的業力，惡的行為會召引惡的業力。兩者都會影響個體生命將來的遭遇。人的靈魂，不外是業力的總和而已。靈魂轉生，業力也會轉生，不會消失。

須菩提，我念過去無量阿僧祇劫，於然燈佛前，得值八百四千萬億那由他諸佛，悉皆供養承事，無空過者。若復有人於後末世，能受持讀誦此經，所得功德，於我所供養諸佛功德，百分不及一，千萬億分乃至算數譬喻所不能及。（七五〇c～七五一a）

這段經文再次說明修持《金剛經》可得之功德。而佛陀是以自己經歷的事實，去對比出受持此經之無量功德的。佛在過去不可計算的世代，所謂阿僧祇（asaṃkhya）劫，即見然燈佛以前，曾對八百四千萬億個那由他佛㊼尊敬供養，一個也沒有忽略過。所得的功德，應該是很多的了。但佛陀指出相對那些在末世，在戒律崩壞的時候也能受持誦讀此經的眾生所得的功德，卻是遠遠不及的。因為供養仍是表面上的工夫，都是有限的。但若能修持《金剛經》，順著經中要旨，證得空理，才是根本。

這裏我們應注意到，經文的作者對於事物的質與量，有不同的看法，即是說，他是重質不重量的。供養諸佛只是外在的做法，是屬於量方面，不管供養多少佛，只是量的問題。但

受持讀誦《金剛經》，則是內在的做法，是屬於質方面，功德自是不同，不能以由供養諸佛所得的功德來比較，即使是供養數量巨大難以想像的諸佛，其功德也是難與受持讀誦《金剛經》所得的功德比較的。

須菩提，若善男子善女人於後末世，有受持讀誦此經，所得功德，我若具說者，或有人聞，心則狂亂，狐疑不信。須菩提，當知是經義不可思議，果報亦不可思議。

（七五一a）

佛認為由於受持讀誦此經的功德實在是無邊無量，是不可計算的，所以若一一將之詳細描述出來，可能令到一些人聽了後，心生狂亂，甚至狐疑不信。因為這功德之鉅大實在是匪夷所思，超出常人所能理解的。這是因為《金剛經》本身有不可思議的力量，所以受持讀誦而來的功德也是不可思議的。這種說法，顯然滲有濃厚的宗教信仰的因素在內，有神秘主義的傾向。說《金剛經》經義和果報不可思議，這種話，不可以常情來了解，它是有一種神秘莫測的力量在內的。

爾時，須菩提白佛言：世尊，善男人善女人發阿耨多羅三藐三菩提心，云何應住？云何降伏其心？佛告須菩提：善男子善女人發阿耨多羅三藐三菩提者，當生如是心：我應滅度一切眾生，滅度一切眾生已，而無有一眾生實滅度者。何以故？須菩提，若菩薩有我相、人相、眾生相、壽者相，則非菩薩。所以者何？須菩提，實無有法發阿耨多羅三藐三菩提者。（七五一a）

這節經文重複了須菩提詢問釋迦如來有關安住於菩提心及伏降妄想心的方法。而釋迦佛則說出關鍵在於不執著我相、人相、眾生相及壽者相這四種相，即不要以自性的眼光去看這四相，以為有實在性。即是說，不要把這四相自性化、實體化，同時也不要起人我的相對之想。

此外，釋迦佛以為當修行者發心修阿耨多羅三藐三菩提心的時候，應該持以下的態度：修行者應視救度眾生為己任。在救度或度化後，不能以為有一眾生被自家所度化。這是因為修行者或發心的人，若持有這種度化眾生的念頭，則無疑是將眾生（被度化的人）從修行者

（能度化的人）劃分出來，即將二者賦與一種「自性」來看待，且將二者置於一種主客的二元對立的狀態下來理解。這實有違佛教緣起性空的根本精神。被度的人與修行者不能截然劃分為二的理由是，真正的度化，是自度與他度的結合；在度化的大理想下，自與他連成一體，不能分開。這實依於度人者與為人度者是平等一如的關係，彼等有同一的主體性。

雖然這節經文與上面的經文在字義上有相同的地方，但其所含有的意思，卻並非完全一樣。這主要是因為二者有不同的側重點。這裏所要強調及發揮的是菩薩心是空的義理，就連發心本身都要否定，也就是說，菩薩度化眾生時，除了要泯滅所度化的眾生相外，也要離開能度化的心相。這是說，菩薩不能生起能夠度化眾生的念頭，因為能相與所相是一種相依待的概念，在真正的度化活動中，依待性格的能所必須泯除。菩薩度化他人，實亦成就他的自度；此中不能有能所、自他的意識。就究極的立場看，能所應該是一的。菩薩應在沒有能度所度的對立格局下，安住他的菩提心，亦應在這種格局下，降伏他的虛妄分別心。關於菩薩度化他人，實亦成就他的自度，這一點非常重要。即是說，菩薩應以這樣的心念自處：他度化他人，並不是幫助了他人，予他人益處，卻是在度化他人這一處境中成全了自己。他應進

一步這樣想：他度化他人，並不是他幫助了他人，而是他人幫助了他。所以他應當感激他所度化的人。這種懷抱是很難得的，也很難培養出來。

以上這樣說，是從義理上立說，是以為有眾生被自己度化的想法所帶來的義理上的困境。若從心理上說，則又產生另一問題。佛若以有眾生為自己所度化，則在心理上難免會起一種自豪、自滿的想法，以為自己立下大功德，這種想法可馬上使他產生自慢心，高舉自己，看不起別人。這種自慢心理肯定會使他從佛位退墮下來。

須菩提，於意云何？如來於然燈佛所，有法得阿耨多羅三藐三菩提不？不也，世尊。如我解佛所說義，佛於然燈佛所，無有法得阿耨多羅三藐三菩提。佛言：如是，如是。須菩提，實無有法如來得阿耨多羅三藐三菩提。須菩提，若有法如來得阿耨多羅三藐三菩提者，然燈佛則不與我受記：汝於來世當得作佛，號釋迦牟尼。以實無有法得阿耨多羅三藐三菩提，是故然燈佛與我受記，作是言：汝於來世當得作佛，號釋迦牟尼。何以故？如來者即諸法如義。（七五一 a）

這段經文的開首，交代了釋迦佛與然燈佛在過去世時一段夙緣。釋迦佛於過去曾遇然燈佛，得然燈佛的授記，預言他將在未來世必得成佛，名為釋迦牟尼佛（Sākyamuni-buddha）。釋迦佛乃藉此事詢問須菩提，究竟如來有否得阿耨多羅三藐三菩提？如前所說，阿耨多羅三藐三菩提即是無上正等正覺之意，是最究竟的智慧。須菩提深知如來的用意，故說如來並沒有得阿耨多羅三藐三菩提，因須菩提知道如來若自以為得阿耨多羅三藐三菩提，必會墮於妄見，把菩提智慧外在化、對象化，以為是可以如外物般「獲得」的東西，這便大謬了。倘若是這樣，如來就非覺者。因為菩提智慧是自家內在的東西，本來自有，不可視為外在對象來理解。正由於釋迦佛不起這種妄見，才為然燈佛所授記。所謂「授記」，是預言將來在某時某處證菩提得覺悟而成佛之意，通常是就一個現成的佛對一個修道者作預言而言。

此外，經文又交代了「如來」的意思，並以此再印證出釋迦沒有得阿耨多羅三藐三菩提的理由。如來是指能悟入一切諸法理體的覺者，即悟入諸法本無自性、能所一如、無有差別的性格。所以，如來雖得三藐三菩提，而實無有三藐三菩提可得，因為一切法皆是平等一

如，無有能所之分的。如來若以為自己已得阿耨多羅三藐三菩提心，即視此阿耨多羅三藐三菩提心為一外在對象，執取之為有自性，那麼，他便非真正的覺者。經文所言的「諸法如義」是指如來已了悟到諸法的真如義，能知曉諸法本來沒有能所之分，無有自性，平等一如。這就是說，如來能悟入諸法的實相，即平等一如的理體！

關於菩提智慧內在於自家的生命中，不能當作一外在的對象來處理，這一點非常重要。這種智慧可說是人以至一切眾生的本心本性。我們之所以沈淪於生死苦海中，遭受種種苦痛煩惱所折磨，便是由於忘失了這菩提智慧之故，或把它當作一種外在的對象來尋覓。一朝醒覺到這菩提智慧的存在，並把它充量地顯發出來，便得覺悟，成解脫。故這智慧是迷悟的關鍵。

若有人言：如來得阿耨多羅三藐三菩提，須菩提，實無有法佛得阿耨多羅三藐三菩提。須菩提，如來所得阿耨多羅三藐三菩提，於是中無實無虛，是故如來說一切法皆是佛法。須菩提，所言一切法者，即非一切法，是故名一切法。（七五一 a）

b)

佛陀宣說的道理，可概括為「緣起性空」這四個字。其意思是，一切法都是條件或緣組合而成，因而沒有獨立的自性，因而是性空的。由這種緣起性空的思路出發，則可說諸法是「無實無虛」的。所謂「實」是指實有義的「自性」，而「無實」即指「無自性」，意即諸法是沒有自性使得諸法可以獨立自存。但另一方面，又由於「無虛」，故諸法是可以成立的。這裏所言的「虛」指「虛無」，而「無虛」則指「無有虛無」之意。字面上，「無虛」似是「實有」的意思。這好像與前文所言的「無實」有矛盾的地方，但實際上，卻是沒有矛盾的。這主要是因為無實與無虛是建立於緣起與性空的義理之中，是真理的一體兩面，所以二者實無矛盾。簡單來說，事物有其存在性，但它並無自性，即不能自存，故說「無實」（無自性），但因緣起故，乃有生起的現象，故說「無虛」。而這種生起，只是短暫而非恆久的，故緣散則滅。由此可知，緣起的道理與性空的道理是一事之兩面而已，並無原則上的矛盾！實際上，佛教的微妙處便在這裏。事物由於是性空，沒有恆常不變的自性、真實的自體，故是「無實」。但在另一方面，事物由於無實自體，故可由種種緣生起，既然有生起，

便不是一無所有，不是虛無，故為「無虛」。

這節經文的最後一句「須菩提，所言一切法，即非一切法，是故名一切法」，是要說明真正佛法的意思：如來為了教化眾生，才以假名說出種種法，但這些法本無自性，不是實有。人若能明白這道理，便能悟入真正的佛法。所謂真正的佛法，乃是經過了對諸法自性的否定後所得知的道理。事實上，「所言一切法」是一般義的一切法，而「即非一切法」則是否定一切法的自性，至於「是故名一切法」，即是肯定已被否定自性的一切法。這裏又運用了即非的詭辭。

須菩提，譬如人身長大。須菩提言：世尊，如來說人身長大，則為非大身，是名大身。須菩提，菩薩亦如是。若作是言：我當滅度無量眾生，則不名菩薩。何以故？須菩提，實無有法名為菩薩，是故佛說一切法無我、無人、無眾生、無壽者。須菩提，若菩薩作是言：我當莊嚴佛土，是不名菩薩。何以故？如來說莊嚴佛土者，即非莊嚴，是名莊嚴。須菩提，若菩薩通達無我法者，如來說名真是菩薩。（七五一

b）

這節經文解釋「法身」及「菩薩」的意思。經文的開首，是佛陀詢問須菩提有關人身長大的事。佛陀問須菩提人身是否可以被稱得上長大呢？須菩提深知佛的用意，回答說：「人身非大身，是名大身。」一句中先從緣起性空的義理立論，以為一切法皆無有自性，都是因緣和合而成，故人身雖如須彌山般長大，也有幻滅的時候，是故佛說人身非大身（mahā-kāya）。這是從緣起性空的立場來分析，也是世間一般的知解。但菩薩因了悟緣起性空的道理，且修得六殊勝波羅蜜法，所以能以清淨的功德願力為因，成就莊嚴的法身，故名為「大身」。如來所言的「大身」，實非生滅的肉體的長大，而是否認肉體自性後所得的精神性主體，這才是真正的「大身」。

接著，經文從「法身」推衍至對「菩薩」的看法。佛告訴須菩提，真正的菩薩，只能在完全泯滅四相的情況下，才能成就。若菩薩持有度化眾生的念頭時，則不能稱得上為菩薩，因這是把度化眾生的神聖工作推到外面去，視為一外在的、要成就的對象。同時亦不能把菩薩推到外面去，視為一外在對象。菩薩是得覺悟的主體性，整個過程與生命都是內在的，根

本沒有一作為外在對象看的法可稱得上為菩薩。

由此推下去，菩薩莊嚴佛土，也不能說得上真正莊嚴佛土。須菩提以為莊嚴有二意，即相莊嚴及心莊嚴。相莊嚴是外表上的形相方面的裝飾；心莊嚴則是內在的工夫，以求取精神上的充實。真正的莊嚴是「心莊嚴」。只有在否定相莊嚴時，才能得真正的莊嚴。總之，菩薩或其所化現的莊嚴佛土，只是一種假名而已，無自性可得，即是，並沒有一種真實的菩薩或莊嚴佛土相應於「菩薩」及「莊嚴佛土」這名稱而存在於客觀的外在世界中。如來以為菩薩能明白此種道理，不把四相、菩薩自己及莊嚴佛土等相看成為實有所得時，才可以稱得上為菩薩。這點上文已有發揮，不再贅言。

須菩提，於意云何？如來有肉眼不？如是，世尊。如來有肉眼。須菩提，於意云何？如來有天眼不？如是，世尊。如來有天眼。須菩提，於意云何？如來有慧眼不？如是，世尊。如來有慧眼。須菩提，於意云何？如來有法眼不？如是，世尊。如來有法眼。須菩提，於意云何？如來有佛眼不？如是，世尊。如來有佛眼。（七

五一b）

這節經文談到佛的五種眼。一般來說，肉眼指物理的眼睛，它的視覺有空間的限制，只能見到一定距離之內的東西。天眼指神祇的眼睛，它的視覺沒有空間的限制，能見到遙遠的東西，如在目前。慧眼是二乘的眼睛，能照見空的真理，這是一切法所共同具有的普遍的真理。法眼是菩薩的眼睛，能明晰地照見種種事物的具體的、特殊的情狀。佛眼則是佛的眼睛，能同時照見種種事物的普遍的空的性格和具體的、特殊的情狀，是慧眼與法眼的總合。佛陀對須菩提提出一連串的問題，詢問佛陀有沒有肉眼、天眼、慧眼、法眼及佛眼，須菩提並沒有如上文以即非的詭辭來答，卻直下承認他擁有這五種眼，其中的深意是：這裏以佛觀照事物的五個角度來表明，佛的視點非只見絕對的超越的真理而已，其實他也可照見世間法的，那五種眼界實在是對機而發，當中廣含一切法相。這表示對於世間法與出世間法，佛陀都可同時兼收並觀。即是說，一般人總以為佛陀的境界高，他所留意的東西，必定集中在那些超越的、絕對的出世間法方面，而不大措意於凡俗的、現實的世間法。其實不是這樣。佛陀的視野當然包含出世間法；但他是慈悲的，總是眷顧著世間的眾生，因而對世間法也不忽

視。他是同時照顧到出世間與世間兩方面的，他實具有「世出世間」的視野。

須菩提，於意云何？恆河中所有沙，佛說是沙不？如是，世尊。如來說是沙。須菩提，於意云何？如一恆河中所有沙，有如是等恆河，是諸恆河所有沙數佛世界，如是寧為多不？甚多，世尊。佛告須菩提：爾所國土中所有眾生若干種心，如來悉知。何以故？如來說諸心，皆為非心，是名為心。所以者何？須菩提，過去心不可得，現在心不可得，未來心不可得。（七五一b）

這節經文說透過佛的智慧，能見眾生的種種心念，帶出「心」具有無自性的性格。經文的大意是說：眾生是遍布於不同的世界裏，而世界的數目恰如恆河中的沙，可知眾生數量之多，實難以計度。而每一眾生的心都不時的在變易中，所以眾生能起不可算數的心！但佛卻能徹底看見眾生的種種心，這應該如何理解呢？若依前節的經文來說，佛因具備了五種眼，加上佛的智慧無窮，故能知眾生的種種心念。但此節的經文卻沒有直接道出這原因，可見此節經文乃有另一種解說。依經文來分析，這是因為「如來說諸心，皆為非心，是名為心」。

眾生的心念，是念念不住，剎那不停的。雖然如此，歸根究柢它只是一種宛然乍現的活動而已。這即是說，眾生的心不斷在變化，在這種變化過程中，宛然出現一個心的連續體，所謂「心之流」（citta-dhārā）。但如來知道這心之流不是一個常體，無自性可言。卻是剎那生滅滅生的，因此，已過去了的心不能得，未來的心也不能得，現在的心，則正在生滅滅生，故也不能得。

世人總是按著時間的流變觀念，把心劃分為過去心、現在心及未來心三種，這樣便把心限定於這三種時相中，也就是把心說成有限定相。我們用時間的概念來限定心的活動是不可能的，除非把心看作為有過去的相狀、現在的相狀及未來的相狀。其實，心是沒有形相的。因為若把心限定為有某一相狀，則是企圖把心實體化而可任人把握，這不符合心的真正性格。心是無時無刻都在生滅滅生，都在變化，具有「自性」的心是沒有的。而如來所悉知的心，正是要否定心的自性，才能顯出真正的心，故經文說：「如來說諸心，皆為非心，是名為心。」

整段經文，自然是以「過去心不可得，現在心不可得，未來心不可得」這幾句為關鍵

語，這幾句後來被引入《壇經》中，成為禪門撥開迷執、悟入實相的充滿禪機的話語。這幾句實際上也說得實在好；它說心，其實是從兩層來立說。表面上看來，這心是生滅心，是在時間中不斷流逝而又不斷生生不滅的虛妄心。這虛妄心是以生滅不斷作為它的性格。若能滲透和徹悟這性格，便馬上逼出另一層次的心，那是較高層次的主體。這是隱伏在這幾句話語中而待人去悟入的主體。即是說，即在恍然覺悟到心的生滅性格的當兒，當下便透顯出那能覺的主體。正是這主體覺悟到心的生滅性格的。這正是我們的本心本性，正是我們的能覺的佛性。它沒有其他性，只是以覺悟為性。它覺悟到自己在迷執中所變現出來的生滅不斷的幻相，便透顯出來了。它覺悟到那生滅不斷的心與自家其實是同一個主體。它能從生滅不斷中逆反，逆轉上來，而為不生不滅。這不生不滅正是心的實相，正是心的真正性格。而前此的生滅不斷只是心的幻相而已。由此亦可說幻相與實相同出於一心，也可說幻相最後必沒入實相中而消逝掉。這是《心經》的心靈哲學。

須菩提，於意云何？若有人滿三千大千世界七寶以用布施，是人以是因緣，得福多

不？如是，世尊。此人以是因緣，得福甚多。須菩提，若福德有實，如來不說得福德多，以福德無故，如來說得福德多。（七五一b～c）

這段經文討論福德的看法。如前文所分析，我們知道佛教所說的福德有兩種：一是物質性的，一是精神性的。物質性的福德不如精神性的福德。因為物質性的福德是世俗方面的，精神性的福德則是宗教性的、救贖性的（soteriological）。宗教性的救贖，是佛教立教的目標。所以精神性的福德，比物質性的福德更優越。而三千大千世界七寶的布施，就是屬於物質範圍內的。若布施所得的福德是有實在性的話，則三千大千世界七寶的布施亦不過是大千七寶的福德而已。將精神性的福德施與眾生更為有益，它有助於眾生通向解脫的、救贖的宗教目標。佛教的價值觀以能成道得解脫為具有最高的價值；這是它的目的，能促進這個目的的實現的，也隨之而有價值。通常佛教總是視精神性的東西較物質性的東西為有價值，因前者較易導致成道得解脫這一宗教目的的實現故。

進一步說，怎樣才能做到「得福德多」呢？關鍵就在於能夠明白福德畢竟沒有自性可言，人不應住著於任何布施的相狀，應體悟到一切東西都是空無自性的，並與般若的智慧相

應，這樣就能夠有更多的福德了。實際上，福德不是時空下的事物，故不能以數量來測量，說它多，只是權說而已。這種說法，有點弔詭的意味。福德自然是愈多愈好的。但這對成道得解脫這一宗教目標沒有正面的、積極的關聯。反而不積極累積福德，卻能洞徹明瞭福德本無自性，更為難得。因這種洞徹明瞭，能使人去除對自性的執著，有助於成道得解脫的目標的實現。

> 須菩提，於意云何？佛可以具足色身見不？不也，世尊。如來不應以具足色身見。何以故？如來說具足色身，即非具足色身，是名具足色身。須菩提，於意云何？如來可以具足諸相見不？不也，世尊。如來不應以具足諸相見。何以故？如來說諸相具足，即非具足，是名諸相具足。（七五一c）

佛向須菩提提問，究竟對於一個已覺悟的人來說，可否從其具足三十二相、八十種好的圓滿色身中去體悟其本質呢？色身是一物質的身體，而具足即圓滿充實的意思，凡是自體成就不待他緣的，即是圓滿充實。但須菩提回答不可。意思是：首先要明白佛說的色身，根本

就是無實在性的，因為它是緣生的，這樣說來，它哪裏有圓滿充實的色身可得呢？所以說「如來說具足色身，即非具足色身」，如果執著這身相為如來，即不能見到一切東西的如實空相。不能見到如實空相，又怎能深刻地見到如來的本質，或如來之所以為如來呢？

說到色身具足，我們可以提出一個問題。佛的色身與常人的色身不同。佛的色身具足三十二相與八十種好種種殊勝相狀，那是由於佛長期修行，累積功德而在色身上所生起的效驗。這色身是否是緣起的呢？這三十二相又是否是緣起的呢？我們的答案是肯定的。佛的色身也好，三十二相、八十種好也好，都是緣起的，都是畢竟無自性可得，都是畢竟空。

說色身具足，是方便的說法，它根本就是空無自性的。人要否定「具足色身」的自性，才能滲透入「具足色身」的本質及內容中。此外，不要以色身為具足、為有自性的東西，要以之為一種示現（apparition）、一種方便教化的示現，這才是真正的色身具足。佛與菩薩有無窮的示現形式，因而也有無窮的色身具足。所謂示現，按佛教的說法，佛、菩薩是無量修行所達致的。修行到這個階段，自然能培養出一種特殊的能力。所謂示現，即能以不同的身形、姿態而表現其存在性，目的是要教化眾生。如佛、菩薩要轉化一個賭徒，便可示現為

一個賭徒，與他一齊賭搏，和他建立一定的親和關係，然後待機規勸，要他不再聚賭，這樣常常會收較大的效果。如佛、菩薩要轉化一個妓女，便可示現為一個妓女，餘類推。

接著，佛陀再問須菩提：如來可否具足諸相？具足諸相，就是圓滿成就諸相。諸相概括一切外在的相狀，包括感官所認識的事物，與色身和修行的境界等。佛的意思就是：可否從這些外在的相狀去得見如來的本質呢？

這問題其實是與上一問題一脈相承的，須菩提的答案仍是否定的。因為不但如來的身相虛妄不實，就是世間所有相皆虛妄，因為一切都是依緣起滅，所以根本就沒有諸相的實在性。諸相只是如來的方便變現，目的仍是要轉化眾生，使轉迷趣悟，實無自性可得，要否定諸相的自性，知其為方便變現而已，因此才可談具足諸相，運用諸相。諸相既沒有實在性，則不能以此得見如來的本質。

佛陀在這裏不是要否定「色身」或「諸相」，而是要超越「色身」和「諸相」二者。佛陀只是指出，要以無自性的眼光來對待「色身」和「諸相」，這樣才能更深一層地了解其本質。否定了它們的自性後，你所看的仍是「色身」和「諸相」，但它們已不再是實在性的東

西了，也不是被執取的對象了。佛陀認為這樣理解身相才是正確的，所以文中說「是名具足色身」、「是名諸相具足」等。其實，這「諸相」或「色身」都是施設的性格，都是假名（prajñapti）。假名是我們對於世間種種緣起性格的事物所施設的名稱，目的是要區別、識別它們，進行種種世間的事務。如以「桌子」、「茶杯」、「蔬菜」等名稱來指謂那些相應的東西。實際上，假名也好，與假名相應的東西也好，都無自性、實在性可得。

須菩提，汝勿謂如來作是念：我當有所說法。莫作是念。何以故？若人言如來有所說法，即為謗佛，不能解我所說故。須菩提，說法者無法可說，是名說法。（七五一c）

佛陀吩咐須菩提，不要以為佛陀有「我當有所說法」的念頭。佛陀體現菩提智慧，以這種智慧觀照事物的無自性空的性格。除了「我」是空之外，法本身亦空。不要以為真有一個實在的法可被作為對象，被我們執取和了知。我們體會佛法時，不可執著所體會到的真理或法，要把這法也空掉，所以說法亦是非法，即無自性的法的意思。法本身是離言說相，超越

言語的。但現在佛說法只是為了眾生得解脫的方便權說而已，眾生瞭解後應立即捨棄，如渡河後捨棄木筏一樣。因為言說不能直下指涉法，言說的目的只是引導眾生升進，達到超越的層面。法本身是無言的，佛陀說法只是藉言說使眾生明白到，原來法最終都是不可言說的。佛陀只能指點，最終還是要眾生自覺自悟的，這就是「是名說法」。明白到法是不能說的，究極地說，佛也沒有說法，只是法藉佛陀的言說示現給眾生而已。眾生自家必須親證真理或法，在這點來說，佛幫不上甚麼忙。覺悟畢竟是自家的事，即使佛說上千言萬語，也是沒用的。既然沒用，也就等於沒有說，「無法可說」。故釋迦說法四十年，實際上是一字不說。

要注意的是，佛教的法，其相應梵文為 dharma；它有三面意思：真理、事物和責任。這裏所說的法，通常是真理之意，有時也可指事物，但仍傾向於事物的真理之意。「無法可說」，表示真理是不能透過言說來表達的，它是絕對性格，言說則是相對的。故其意也可以是：沒有可以說得出來的真理。

這裏說真理不可說，因為真理是絕對的、超越的，而用來說的言說則是相對的。故我們不能以相對的言說恰當地、如實地描述絕對的真理。故嚴格來說，真理是不可說的。但關於

真理不可說一點，還是可說。即是，我們還是可以用言說來解釋真理不可說的理由。這理由在哪裏呢？還是在相對與絕對的不同，我們不能以相對的東西去表述絕對的東西。

爾時，慧命須菩提白佛言：世尊，頗有眾生於未來世聞說是法生信心不？佛言：須菩提，彼非眾生，非不眾生。何以故？須菩提，眾生眾生者，如來說非眾生，是名眾生。（七五一c）

這節討論對眾生的看法。慧命須菩提是德高望重的稱謂，視智慧即其命根的長老，都尊稱為慧命（āyusmat）㊽。須菩提問佛陀，以後有沒有眾生能明白《金剛經》的道理，而又能生起信心持守下來的呢？佛陀沒有正面回答，無論佛陀答肯定或否定，都容易使人認為眾生為實有，以為眾生有自性。但佛陀的意思絕不是這樣，所以佛陀的回答是「彼非眾生，非不眾生」。關於「彼非眾生，非不眾生」的意思，可從兩方面解釋：

第一方面：佛說「彼非眾生」，是因為有些人能明白如來所說的如實空相，體悟無自性空的真理。這非一般眾生所能做到，實要經過堅毅的鍛鍊，所以說「彼非眾生」。一般眾生

總是以自性的立場來看生命與世界，而執取之，以為有自性可得。至於佛說其「非不眾生」，意思是雖然他們的修習較深，但始終他們都是從眾生的基礎做起的，亦以眾生的立場來理解佛法，他們本來的身分就是眾生。而且，他們仍未成佛，所以也和其他眾生一樣，仍要經過世間的生死輪轉，所以說「非不眾生」。

第二方面：佛指出當我們說有眾生能明白《金剛經》的真理時，我們實不可以為有一個實在的「眾生」可讓我們握著，其實眾生當下就是空，因為眾生為五蘊（色、受、想、行、識）和合，根本沒有自性可給執取，眾生的身體是不可得的，所以說「彼非眾生」。進一步說，眾生雖是因緣和合，無自性可得，只有一種緣起相，但佛家的觀點並不是要否定眾生這一相狀，而是教人從無自性的角度去看眾生。當我們否定其自性時，所呈現出的仍是眾生，仍是在空的立場下看的真正的眾生，所以說「非不眾生」。

這兩種解釋都可表達佛的意思。第二種解釋比較直接指出眾生的無自性，而第一種解釋則比較寬鬆，當中已包含了對無自性的體會。佛言「彼非眾生」，其實包含眾生已能看破一切皆空的道理，瞭解到自己也是無實體的眾生。這裏說他們非一般的眾生，其實亦是從無自

性來說的。而佛言「非不眾生」則是說，雖然他們能洞透無自性空的真理，但這並不是表示他們比人超越，他們本來便是一般的眾生，瞭解無自性空之後，仍然要在世間生活，與其他眾生沒有分隔，所以說「非不眾生」。因此，這兩種解釋其實是相通的，第一種解釋其實已包含了第二種解釋，而其貫串點，就是對眾生無自性的理解，兩種解釋都圍繞著這真理來闡釋。無自性是《金剛經》的思想核心，若能扣緊這點看，則整部經便不難解了。

這裏可能會有疑問，就是佛陀似乎沒有答須菩提的問題。須菩提問會否生起淨信，但佛答「彼非眾生，非不眾生」，似乎毫不相干。要知道眾生不能體悟《金剛經》的道理，是因為眾生有妄念，以為自己有實在性，不知道事物是因緣和合的。若眾生能明白自己都是無實有可得的，都是空的性格，這即是覺悟的開端，這也與《金剛經》的經義相符，故對之生起淨信，是不成問題的。

須菩提白佛言：世尊，佛得阿耨多羅三藐三菩提，為無所得耶？如是，如是。須菩提，我於阿耨多羅三藐三菩提，乃至無有少法可得，是名阿耨多羅三藐三菩提。

（七五一c）

須菩提問佛陀，佛陀雖得到洞識一切平等空性的正覺，但實際上仍是無所得的，是嗎？佛當然同意這說法，所以說「如是，如是」。對於無上正等正覺或無上等正覺，不要說能得「多」抑或「少」，只能說「無有少法可得」。如果說能「得」無上等正覺，即無疑把這一「無上等正覺」推向外邊，對象化了。無上等正覺是眾生明白如實空性時，當下呈現出來的一種覺悟，它本身不是一個外在的、實體性的對象，可任人把握。若將其對象化和視之為實體，這根本就與無上等正覺的意思有矛盾。等正覺就是要否定一切相狀甚至真理的自性的，甚至「等正覺」本身的自性亦要否定。我們說覺悟時，仍然不可執取這「覺悟」，否則又是走回原先執取自性的路子。明白到得無上等正覺本為無所得時，即超越得與不得的層面，再而瞭解「阿耨多羅三藐三菩提」只是一假名而已，這才是正確的認識。

這裏有兩點是要注意的。第一，無上等正覺沒有實體、自性，不是一個對象，故我們不能對它說「得」。我們更不能說得它多或少。這正覺是一種有終極意味的覺悟經驗，自身是一個整一體，不能被分割成部分，故無多或少可言。第二，我們不能說得無上等正覺，不表示可以說失去無上等正覺。得與失是相對的，但無上等正覺則是絕對的。對於這種正覺，我

們通常說無所得。這無所得取絕對意味，它超越得與失的相對格局。

到了這裏，文章的脈胳應該是很清楚了，佛陀一層層地否定眾生對自性的執取，但並沒有完全否定一切相狀，因為他不是要破壞世間法，而只是要引導眾生用正確的眼光去看世間的諸相，所以到最後他亦提出「是名具足色身」、「是名諸相具足」、「是名說法」、「是名眾生」、「是名阿耨多羅三藐三菩提」等肯定的說法，當然這些說法是經過對否定的超越的肯定，但人也不應執取。所以我們看事物時，不要執實某一相狀，但並不是要摒棄這相狀，因為這相狀仍然存在，只是當我們面對它時，知道它是無自性可得，因而不住於它，不為它所牽滯及困擾便成。一些禁欲主義或出世的思想家，總是想要逃離物質世界，認為它有礙於心靈的提升。但其實這只是另一種執著，因為障蔽你的，並非那物質世界，而是你的封蔽之心，事實上你真能逃離物質世界而活嗎？人始終要腳踏大地而生活。不住而住才是對物質世界應有的態度，這才是心靈的真正釋放。不住是不住著於世界，不為世界所束縛、所纏繞；住則是仍留於世界，不捨離世界。

復次，須菩提，是法平等，無有高下，是名阿耨多羅三藐三菩提。以無我、無人、

無眾生、無壽者，修一切善法，則得阿耨多羅三藐三菩提。須菩提，所言善法者，如來說非善法，是名善法。（七五一c）

「是法平等，無有高下」，高是指最高的佛果，下是指凡夫，法在這裏指真理或事物。平常人的眼光，習慣地會覺得能夠得佛果的人是較高尚的，而不能得覺悟的人是較卑下的，但佛陀清楚說明真理「無有高下」。這「法」倘若解作世間事物，則以佛教的一切平等空性的角度來看，世間事物根本沒有高下可分。其分別只在於人的意識分別作用，包括能證悟空性與不能證悟。在這兩點上，都是平等的。

此外，雖然一切法都是空的，是平等的，但它不礙一切分別，為了生活上的種種方便，我們要識別不同的法，就它們的樣貌與作用的不同，而以不同的名稱來指述。不過，就無自性或緣起這一點言，諸法還是平等的。關於善法，佛陀以為，若要證得無上等正覺，還得認識一切善法。首先，在認識上要不取著於「我相、人相、眾生相、壽者相」；另外，在實踐上要行一切善法，如布施、持戒、忍辱等波羅蜜多。這些都是成佛的必要條件。所謂善法即

是對覺悟得解脫有正面幫助的事物，我們可以利用這些事物。但要知道善法只是手段，不是目的，在必要時也可捨棄它們，不應執取。所以「如來說即非善法」，但「善法」雖是手段，不能執取，但也非全無意義，它是有一定的作用的，我們應善於運用，所以如來又說：「是名善法。」

須菩提，若三千大千世界中所有諸須彌山王，如是等七寶聚，有人持用布施。若人以此般若波羅蜜經，乃至四句偈等，受持讀誦，為他人說，於前福德百分不及一，百千萬億分乃至算數譬喻所不能及。（七五一c～七五二a）

佛告須菩提受持、讀誦四句偈的福德，是何等的殊勝。即使以三千大千世界的七寶來布施，所得的福德亦不及持經者百千分之一的功德。這是佛教價值觀的問題。眾生之所以有煩惱苦痛，主要是心靈裏面有太多的執著，執著一些不真實的東西，而生起邪見、妄見、顛倒見，以為這些東西有實在性可得，因而對之追逐不捨，這是沒有結果的，到頭來只會招來無盡的苦惱。這種執著一天未消除，煩惱也一天不消去。物質性的布施的確能滿足人物質上的

需要，它卻不能令人得到心靈上的真正安頓，解決不了人的根本問題。佛教最關心的莫過於救人脫離苦惱，當人受持讀誦《金剛經》，明白其中的意義，洞透一切皆無自性，因而一切不取，萬緣放下，人才能不起邪見、妄見與顛倒見，不對外物起追逐之想，真的免除煩惱。可見受持讀誦《金剛經》的結果，是心靈的釋放，如果將這些真理為他人說，也讓他人同樣得到心靈的釋放，自利利他，那就更為殊勝了。相較之下，物質性的布施則只是短暫的。所以說「以此般若波羅蜜經乃至四句偈等，受持讀誦，為他人說」的功德是其他功德所不能及的。

關於受持讀誦《金剛經》、四句偈一類具有無量功德一點，佛陀在上面已說過多次。他之所以絮絮不休地提出來，顯示對精神性、宗教性的功德的極度重視。佛陀的立場是，精神性、宗教性的功德與物質性的功德是不能比較的；前者直接關乎覺悟、得解脫的宗教理想，後者則不能與於此，即使是以三千大千世界的七寶來堆砌，也不能起作用。

須菩提，於意云何？汝等勿謂如來作是念：我當度眾生。須菩提，莫作是念。何以故？實無有眾生如來度者。若有眾生如來度者，如來則有我、人、眾生、壽者。須

菩提，如來說有我者，則非有我，而凡夫之人以為有我。須菩提，凡夫者，如來說則非凡夫。（七五二a）

這段是要說明如來證得一切法性空的真理。大乘菩薩發悲心宏願，自度度他；何以世尊說勿作當度眾生之念呢？其實，佛陀是要指出，菩薩雖有度眾生的宏願，但眾生亦是從緣生滅的，故不可把眾生視為有自性的，為如來所度的。否則便是說如來執著眾生的自性，而生起人我等四相，這顯然不明白如來的真義。另外一點是，眾生的覺悟與度化，基本上是自家的事，不能由菩薩來取代。他只能幫些忙而已。就究極言，只有眾生才是自己度化者，故不能說菩薩或如來度化眾生。這點直接與大乘佛教的自力主義思想相呼應。依這種思想，眾生的成覺悟得解脫，主要的力量在自身，不在外面。覺悟不能憑依一個外在的力量，不管它來自佛或菩薩。覺悟歸根究柢是自家的事，自家的事便要自家來辦理。

進一步說，佛陀恐怕凡夫（bāla-pṛthag-janāḥ）執著他所說的「我當度眾生」這話，所以在否定眾生之有自性後，又否定凡夫對「我」的起執，故說有我為非有我，甚至他所說的「凡夫」這個語詞的自性也要去掉，以防他人執之為實有。此中第一個「我」是從自性的立

場說，而「非有我」則是從無自性的真理的立場說，故必須將自性去除。去除了自性，從緣起立場理解，才是正確的，真正的「有我」才呈現，對於「凡夫」的理解也可如是觀之。

須菩提，於意云何？可以三十二相觀如來不？須菩提言：如是，如是，以三十二相觀如來。佛言：須菩提，若以三十二相觀如來者，轉輪聖王則是如來。須菩提白佛言：世尊，如我解佛所說義，不應以三十二相觀如來。爾時，世尊而說偈言：

若以色見我　　以音聲求我
是人行邪道　　不能見如來　　（七五二a）

這是說，認識如來應就其覺悟真理後的精神主體性（spiritual subjectivity），即法身著手，而非從色身著手。所謂「三十二相」（dvātriṃśan-mahāpuruṣa-lakṣaṇāni）或「三十二種相」是指佛陀生來容貌的美好方面，與凡俗之人不同，如長指相、正立手摩膝相、金色相、細薄皮相、四十齒相、大舌相、真青眼相等，皆屬色身的特色。若從色身觀如來

，則擁戴佛教的聖王亦可說是如來了。這樣，如來與轉輪聖王（cakravartī-rāja）便沒有區別了。實際上，如來是法王，是宗教義，與政治義的聖王實不相同。所以世尊在偈文中亦說，以「色」、「音聲」見如來乃屬「邪道」。如來不住於五蘊之內，其覺悟後的法身是不具物質性的，它以精神的姿態恆常地存在。要真正瞭解如來，當從他的精神性的法身看㊾。

要注意的是，世尊所說的偈謂以色、音聲來認取如來，在色、音聲中尋覓如來，是「行邪道」，這應該怎樣理解呢？這亦沒有甚麼奧妙之處，色、音聲表示色身，如來表示法身；在色、音聲中尋覓如來，即是在色身中求法身，認色身為法身。這是混淆了二者的殊異，泯沒了物理要素與精神要素的差別。這是永遠沒有結果的，永遠使人沈淪於生死苦惱中，不能超拔過來，這如同走上邪道，不能歸於正道也。

須菩提，汝若作是念，如來不以具足相故，得阿耨多羅三藐三菩提。須菩提，莫作是念：如來不以具足相故，得阿耨多羅三藐三菩提。須菩提，若作是念：發阿耨多羅三藐三菩提者，說諸法斷滅相。莫作是念，何以故？發阿耨多羅三藐三菩提心者，於法不說斷滅相。（七五二a）

這段說明如來雖不可從色身處求，但這不是說如來不能具足一切法或否定世間法。般若智慧教導人如何從空去認識諸法實相，知道它們無自性而不可執取。然而，這不是叫我們破壞一切緣起的世間法。世間法雖沒有自性，但因其是緣起的，故亦有功用可言，能存在於時空中，發揮一定的效果。如果緣起的世間法一起也否定，這則與我們日常的生活相衝突，而流於破壞性的虛無主義或斷滅論。我們是腳踏大地生長在世間中的，世間提供我們衣、食、住、行等一般生活的所需。我們要求取覺悟，證入出世的境界，也是要從世間方面做起的，沒有眾生一生下來便是在出世間的境界，他總是先在世間中，然後再證入出世間。因此，我們知道如來並非不能具足諸法，而是如來深明諸法實相而不作執取，方便運用它們。

按這段文字有點累贅。其主要意思是，不要以為如來不要具足相以得覺悟。具足相即是具足世間一切法相，亦即肯定一切世間法。如來不是斷滅論者，他不會毀棄世界，也不住著於世界中。對於世界，他是不捨不著的。他即在這種對世界的不捨不著的情境中，起種種妙用，轉化眾生。

須菩提，若菩薩以滿恆河沙等世界七寶布施，若復有人知一切法無我，得成於忍，此菩薩勝前菩薩所得功德。須菩提，以諸菩薩不受福德故。須菩提白佛言：世尊，云何菩薩不受福德？須菩提，菩薩所作福德，不應貪著，是故說不受福德。（七五二a～b）

這是要說明菩薩不應住於布施或從布施而來的一切福德。從真理的角度看，布施及由此而來的福德亦是無自性空的。菩薩明瞭一切法性空（無自性，所謂無我(anātman)），不為外在的變動所影響，故能忍受一切虛妄邪見，因為他有忍辱波羅蜜（kṣānti-pāramitā），明白空、無我的說法不是斷滅論，不是要否定世界，卻是滲透至諸法的本質層面，揭發它的無自性可得的根本性格。若菩薩能知一切法無我而發忍辱波羅蜜，即不著我等四相，不著於施者、受者及布施以為有實自體，因而不生我慢等苦痛煩惱。這點比以滿恆河沙等世界七寶作布施更具福德。但是，菩薩亦不應貪著於福德，將之對象化，以為有一福德之法可住，以為有福德的自性可得。福德是菩薩經過長時間的修行與度化眾生而累積下來的成果，象徵著菩薩無比的慈悲、對世間的關心。但從終極的角度言，從最高真理言，這樣的福德亦不免於空

的性格，因這樣的福德畢竟仍是緣起的，因而沒有自性的、是空的。我們亦不應將福德對象化、實體化，以為有實在的物事可供執取。

須菩提，若有人言如來若來、若去、若坐、若臥，是人不解我所說義。何以故？如來者，無所從來，亦無所去，故名如來。（七五二b）

此段是要說明如來的本質，並指出如來本身也是不可執著的。《金剛經》在上面說：「凡所有相，皆是虛妄，若見諸相非相，則見如來。」故若說能於如來之「來」、「去」、「坐」、「臥」的活動中，得見如來之真實，此即是說如來有來去坐臥的動相與時空相，具有一切相對相，也即是他有限定相。但是，如來證得真理的法身，實不具物質性，故無從說他有來去坐臥等動相與時空相，他是動而無動相的。就是說，他的生命具有絕對的涵義，不能以相對性的來去等活動來限定。既然不能從「三十二相」見如來，更不能從來去坐臥中見如來了。故經中云：「如來者，無所從來，亦無所去，故名如來。」如來的梵文名tathāgata(tathā-āgata)，便有如其所如而來，就其本來的狀態而來的意思。

不過，話是這樣說，如來若以色身示現於世間，進行種種方便教化，自不能不有來、去、坐、臥等動作，但這是權宜之用，不是究竟。即是說，這是他的跡，不是他的本。他的本在法身。如來能表現來、去、坐、臥，自亦隨時可以收回此來、去、坐、臥，而還歸於其法身的在其自身的境地。

須菩提，若善男子善女人，以三千大千世界碎為微塵。於意云何？是微塵眾寧為多不？甚多，世尊。何以故？若是微塵眾實有者，佛則不說是微塵眾。所以者何？佛說微塵眾，則非微塵眾，是名微塵眾。世尊，如來所說三千大千世界，則非世界，是名世界。何以故？若世界實有者，則是一合相，如來說一合相，則非一合相，是名一合相。須菩提，一合相者，則是不可說，但凡夫之人貪著其事。（七五二b）

此段是透過微塵及世界的論述來說空義。從緣起的角度看，若將三千大千世界碎為微塵，它的數目固然很多。但是，若以為微塵或世界為實在的，便不對了，所以如來說「非微塵」或「非世界」；即是說，這不是它們的實相，故要否定之。否定微塵和世界的自性，才

能得它們的真相。如果說世界是具自性的「實有」，則世界是一不可分割的整體，所謂一合相（piṇḍa-grāha）。因為自性的意思，是指事物具有單一、獨立、自存自足、不可變及不可分別的本質。說世界是一合相，就是指世界自身作為一整體不可分割，這樣就無從說「以三千大千世界碎為微塵」，這是不應理的。世界不能是一合相的，它是緣生幻化，由無數的物事作為緣聚合起來而成的，無實在性可言。但眾生總是執取世界為一合相這實在的性格，實在是迷而不返。

> 須菩提，若人言佛說我見、人見、眾生見、壽者見。須菩提，於意云何？是人解我所說義不？世尊，是人不解如來所說義。何以故？世尊說我見、人見、眾生見、壽者見，即非我見、人見、眾生見、壽者見，是名我見、人見、眾生見、壽者見。須菩提，發阿耨多羅三藐三菩提心者，於一切法應如是知，如是見，如是信解，不生法相。須菩提，所言法相者，如來說即非法相，是名法相。（七五二b）

這段文字談論到見（dṛṣṭi）或見解的問題。在佛教，「見」通常表示不好的意思，表

示對自性的執著，所謂自性見（svabhāva-dṛṣṭi）。如我見表示對自我的不正確的見解，以為自我有自性。「正見」則表示好的意思，表示不執著自性，以一切法為緣起，為性空。實際上，正見是原始佛教所說的八正道中的一種正道。其意是超越一切相對的、兩邊的、執著的見解，而行中道之見、不偏不倚之見。這裏說我見、人見、眾生見、壽者見，都表示執取自性的見解。這種對自性的執取，需要否定，故說「非我見、人見、眾生見、壽者見」。否定自性後，仍可對我、人、眾生、壽者有正確的見解，故最後還是說「我見、人見、眾生見、壽者見」。如來說「我見、人見、眾生見、壽者見」，當是否定自性後的意思，一般人以為他是否定前的執取自性的意思，故「不解如來所說義」。若人能發阿耨多羅三藐三菩提心，則自能表現正見，亦即如來勸人「如是知，如是見」的那種。對於一切法的相狀，所謂「法相」（dharma-lakṣaṇa），都應同樣看待，不要以自性的立場來看，而應否定其自性，所謂「非法相」，視之為如幻如化的緣起性空的法相。經過這一歷程，才能真正了解法相。

須菩提，若有人以滿無量阿僧祇世界七寶持用布施，若有善男子善女人發菩薩心

者，持於此經乃至四句偈等，受持、讀誦、為人演說，其福勝彼。云何為人演說？不取於相，如如不動。何以故？

一切有為法　如夢幻泡影
如露亦如電　應作如是觀　（七五二b）

這段文字指出發菩薩心的人說法時應取的態度，並說明一切從緣起的有為法（samskṛta-dharma）皆是如幻如化的。就宗教意義上說，讀誦及演說此經的目的是在自利利他，使眾生得一正確的觀念以受持一切法，這實在比以「滿無量阿僧祇世界七寶持用布施」更具福德。然而，應如何為人說此經呢？說法者的態度是：應不住於任何法當中，不住於法之相狀，而應以一澄明的智慧來理解諸法的真相。這樣才能表現般若智，照見一切法性空，覺悟到諸法實相，遠離一切法相及施設的語言，不為法相所影響所動搖，所謂「如如不動」㊿。

在偈文中，世尊以夢、幻、泡、影、露和電來比喻一切緣起的有為法的性格，都是幻有

假設，變化無常的，當中無有自性實體。夢的性格本身就是不真實的，是意識的虛妄假象罷了。幻即幻覺、幻象，是不真實的。泡指水泡，虛而不實。影指事物的影子，虛而不實。而露和電則是剎那生滅的性質，其中沒有常住的自性可被執取。此中佛陀指出一切事物皆為緣起，都是流變無常的有為法，它們剎那生滅，無由被我們執取，所以我們不應以自性的眼光來理解這些世間的事物。這首偈頌表面看來有消極的氣氛，易誘人生虛無主義的心態。實際上它並未有這種用意。它只是用較消極的譬喻，如夢、幻之屬，以凸顯世間的有為法的無常性格，教人不要將之執持而已。我們若能適切理解這個意思，便不會產生虛無主義的心態。

按這首偈頌放在全經的末尾，非常適當，它有總結全經的意味。偈中所要表示的，主要是空的意思。順著它的偈意，當我們面對整個現實世界，雖感覺它是多姿多采，氣象萬千，的確很引人入勝。但我們不會為它著迷，不會執取世界，癡戀於其中。這世界的一切景象，都離不開變化、無常的性格，像夢、幻、泡、影、露、電般，虛而不實，如幻如化。每一瞬間，它們都在消逝，又當下能引致新的景象生起。如是滅生生滅，循環無已。這如何能作為我們的生命心靈歸依之所呢？既無歸依之所，我們當下便安住於無歸依之所中，這便是住於

無住，住於空中。而成正覺、得解脫、證涅槃的宗教的終極目標，都自這裏說了。

佛說是經已，長老須菩提及諸比丘、比丘尼、優婆塞、優婆夷，一切世間天、人、阿修羅，聞佛所說，皆大歡喜，信受奉行金剛般若波羅蜜經。

真言

那謨婆伽跋帝　鉢喇壤　波羅弭多曳　唵伊利底　伊室利輸盧馱　毘舍耶　毘舍耶　莎婆訶　（七五二b～c）

此段是大乘經典的一個傳統完結方式。一切佛弟子及世間所有眾生均以佛法為至善，歡喜奉行。比丘（bhikṣu）與比丘尼（bhikṣuṇī），即出家弟子的男女二眾；優婆塞（upāsaka）與優婆夷（upāsikā），即在家的男女二眾。他們是如來的四眾弟子，曾從佛皈依的佛教徒。他們深感佛陀的偉大，聽經後雀躍不已。

最後要說的是，《金剛經》不是用一直接的方法去導出空的真理。它透過比喻來指陳真理，然後讓讀者反省、思考，體驗那無自性的真理，使其滲透入自家的生命中去。讀者可能

發覺文中並沒有「空」或「無自性」的字眼。事實上，這就是它的妙處。如果《金剛經》直接說出「空」或「無自性」，則讀者只會意識到這是一真理，但這真理卻不是透過自己的體悟而得，而是外加上去的。既沒有親身經歷或體悟這真理，則它的影響力是有限的。

註釋

①參見 Edward Conze, *Buddhist Wisdom Books* (London: Unwin, Paperbacks, 1988), p. 21。

②舍衛國（Śrāvasti）是憍薩羅國（Kośala）的首都，為佛的家鄉，鄰近尼泊爾（Nepal），其政治、文化及物產等皆十分發達，釋迦講道四十五年，曾經到此地多達二十五次。

③祇樹給孤獨園原名 Jetavana' nāthapiṇḍadasya-ārāma。祇樹是 Jetavana 的譯文，即「戰勝者的森林」之意。給孤獨是 Anātha-piṇḍada 的譯文，意思是「給食物與孤苦者的人」，是須達多（Sudatta）長者的異名，這長者購入祇樹來建設精舍，即佛教徒修行之地，他又將之送給佛陀，而成祇園精舍。在古代印度，這種以土地或建築物送給在宗教上有地位有聲

望的人是常見的，這表示對宗教本身的一種尊敬與崇拜。

④大比丘眾即大阿羅漢，而菩薩是本經的說法對象。阿羅漢（Arhat）有大有小，都是小乘（Hīnayāna）的理想人格。菩薩（Bodhisattva）則是大乘（Mahāyāna）的理想人格。

⑤如來的梵語原文為 tathāgata。通常可將它拆分為 tathā 與 āgata，前者是如、如此，相當於英語的 such；後者是來，為過去分詞。兩者合起來，即成如來，指已經覺悟的人格，由真理、真如而來的人格，這即是佛。實在來說，對於 tathāgata 一詞，可有不同的拆分方式，因而有不同的解釋。一般來說，這拆分方式有二種，由此可得五種意思。⑴ tathā-gata，與過去的諸佛一樣，踏上相同的道路，而登涅槃到彼岸的人。⑵ tathā-āgata，到達真理的人。⑶ tathā-āgata，如過去的諸佛一樣到達真理的人。⑷ tathā-āgata，踏上與過去諸佛相同的道路而現身於現世的人。⑸ tathā-āgata，隨順真理而現身於現世的人。其中，第一種意思最有出世味道，最接近充滿遁隱氣氛的小乘的思想。第二、三種意思仍有小乘的出世意味。第四、五種意思則完全是大乘的不捨世間的作風。

⑥菩薩是梵語 Bodhisattva、巴利語 Bodhisatta 的音譯，又音譯作菩提薩多、菩提薩埵，漢譯

為覺有情、大心眾生、大士、高士、開士。完成了覺悟之事的有情之意。依大乘佛教的解釋，菩薩的特點不是覺悟，而是在其利他行，所謂「上求菩提，下化眾生」，上求菩提是發大心願，向上尋求菩提智慧的開發，希望得覺悟。下化眾生即是濟度眾生的利他行。這利他行的基礎，是大乘佛教的不捨世間的精神。所謂不捨世間，是不捨棄現象世界，視現象世界與自己的生命為一體。梵語 bodhi 是智慧之意，又有覺悟之意；sattva 則是有情眾生。故 bodhisattva 是覺悟了的眾生之意。

⑦世尊是佛的尊稱，為世間所尊敬的人。梵文為 bhagavan。此名漢譯為薄伽梵。比佛教早出的婆羅門教（Brahmanism），其中一部重要聖典叫《薄伽梵歌》（Bhagavad-gītā），也用薄伽梵的名字，但這不是指佛而言。

⑧阿耨多羅三藐三菩提的梵語是 anuttara-samyak-sambodhi，巴利語 anuttara sammasambodhi 的音譯；有時略寫成阿耨三菩提、阿耨菩提。漢譯作無上正等（或無上等正）覺、無上正真道、無上正遍知等等。這是佛覺悟的智慧，是無以上之的、真正的平等圓滿的智慧。anuttara 是無上的意思，其中 an 是否定的意思，uttara 則是至上的意思，合起來表示

無以上之、無上。samyak 是真正的、完全的的意思。sambodhi 則指覺悟。此種覺悟，是佛的境地，其優越與真確，並世無匹。這個意思可這樣理解：佛從一切邪見與迷執中脫卻出來，圓滿成就上上智慧，周遍證知最本原最究極的真理，而平等地開示一切眾生，引領他們到最高的清淨的涅槃的精神境界中去。這種覺悟是不受時空限制的超越的覺悟，是言語所不能表達的，非世間諸法所能比擬的，故名無上正等覺。此中所覺悟的真理，自是無自性空之理。所謂無自性空，即諸法都是因緣和合而成，沒有恆常不變的自性（svabhāva）。空即是自性為空，沒有自性之意。這是般若系統的主要思想。另外，阿耨多羅三藐三菩提心則是指求取阿耨多羅三藐三菩提的心志。

⑨菩薩中仍會退墮的為小菩薩，不再退墮的為大菩薩。臻於不退的階位的菩薩，為大菩薩。在佛教，文殊、普賢、觀音、地藏號稱四大菩薩。所謂摩訶薩，是梵語 Mahāsattva 的音譯，其直接的意思是「偉大的有情」。

⑩經中指出的一切眾生分為三大類：

(一)四種不同出生方法的生物體

(1)卵生：經由卵孵化而生，例如禽鳥等；

(2)胎生：經由母體孕育而生，例如人及野獸等；

(3)濕生：經由母體生卵，然後吸取水分及溫度而生，例如昆蟲等；

(4)化生：無須經過胚胎階段，是突然而生的，例如神靈等。

(二)物質性的或非物質性的

(1)有色：物質性的，有形相的，如一般眾生；

(2)無色：非物質性的，無形相的，如地位較高的神靈。

(三)有感官或無感官的

(1)有想，指有感官的生物體；

(2)無想，無感官的，指神靈、天使等；

(3)非有想非無想，最高境界的非物質性的神靈。

⑪灰身滅智指身體與思想在進入涅槃時一起給滅去，意即人在入滅後便一無所有。不但身體滅去，智思也不存在。這是一種極度虛無主義的做法。小乘的人便被大乘的人批評為灰身

滅智。

⑫貪瞋癡又作貪恚癡，合稱為三毒，又稱三衰。這是三種基本的煩惱，能障害善根的發展，這即是貪（rāga）、瞋（dveṣa）、癡（moha）。貪是貪欲，瞋是瞋恚，癡是愚癡。佛教以三毒喻火，謂能燃燒眾生的身心，使流轉於生死苦域，無有出期，因而有三毒之火的說法。

⑬色身為物質的身體；肉身、肉體。梵文為rūpa-kāya。這身體由地、水、火、風、空等物質的要素合成。據佛教，色身是會壞滅的，它沒有永恆性。

⑭常身是常住的佛身。這是指那精神意義的法身（dharma-kāya）言，與無常的色身對說。色身是物質義，有生、住、壞、滅的歷程，最後歸於無有。法身則純是精神義，有常住性，沒有所謂生、住、壞、滅的歷程，而有永恆的存在性。

⑮滅度指得解脫進入涅槃究極之地，在這境地之中，沒有由執取而來的相對相，也沒有種種染污與煩惱；一切都是寂靜的、真實不虛的。這是涅槃的同義語，梵文為nirodha。

⑯四相是妄識邪見所生起的顛倒見相。相是特徵（lakṣaṇa）的意思。

(一)我相：生命由色、受、想、行、識五蘊和合而成，本無實有的我在其中，但人執實之以為我有自體，故成我相；

(二)人相：人執實有我，推而擴之，以為他人也一樣有自己的實體，故生人相；

(三)眾生相：由執實人相，再推而廣之，以為一切眾生均有自體，故生眾生相；

(四)壽者相：由執實眾生相，更從眾生的壽夭的時間上著相，以為凡有壽夭者都有其自體，故生壽者相。

⑰六度即六波羅蜜，是大乘菩薩為了獲致涅槃的境地而修習的六種德目。波羅蜜是梵語、巴利語 pāramitā 的音譯，到達彼岸之意，漢譯為度。其意味是完成、達成理想，又稱六波羅蜜多。這六個德目是：(1)布施（dāna）；分財施（施與衣服等物）、法施（教與真理），無畏施（令除恐懼，而得安心）。其中財施是物質性格的，法施是知識性格的，無畏施則是宗教性格的。(2)持戒（sīla）；遵行戒律。佛教作為一個龐大的宗教團體，自然有種種戒律，以規範僧人的行為、生活。(3)忍辱（kṣānti）；忍受苦痛屈辱。在修行學習的過程中會遭遇種種苦痛屈辱，須以堅毅的心情承受之。(4)精進（vīrya）；精進不疲怠，向真實之道

進發。在求道得覺悟的途程中，會遇到種種失敗與挫折，必須要能精進不懈，堅持理想，才能有所成就，急不來的。(5)禪定（dhyāna）；使精神統一，安定下來。不要讓精神為其他念慮所干擾，以影響修行。(6)智慧（prajñā）；開啟觀空之理的智慧。梵文為 ṣat-pāramitā, ṣaṭpāramitāḥ。按在六波羅蜜中，前五波羅蜜可歸於慈悲；第六智慧波羅蜜則是般若智慧，這是空之智慧，是觀諸法無自性空之智慧。這六波羅蜜並不是並行的，而是以般若智慧統率前五波羅蜜。這在《小品般若經》（Aṣṭasāhasrikā-prajñāpāramitā）中說得很清楚：「五波羅蜜住般若波羅蜜中而得增長，為般若波羅蜜所護故，得向薩婆若。……般若波羅蜜為五波羅蜜作導。」（《大正藏》，八．五四四b）「五波羅蜜離般若波羅蜜，亦如盲人無導，不能修道至薩婆若。」（《大正藏》，八．五五〇a）這六波羅蜜與菩薩的關係極為密切。因菩薩的極其重要的工作，是要破除自我意識，以臻於人己同一的精神境界。菩薩為了達致這個目標，採取兩面的做法：在行動方面自我犧牲和無私服務；在認識方面透徹無我、自我非實在之理。這前一做法的基礎即是慈悲，後一做法的基礎即是智慧，兩者合起來，即是六波羅蜜。又上引文中的「薩婆若」是梵語 sarva-jñā 的音譯，意譯

為一切智，是觀照一切法所共同具有的性格的智慧。這性格一般來說，即是空。

⑱布施是把某些東西施與他人。這所施的東西可分三種：錢財、知識、無畏的信心。這分別是物質、知識與宗教的性格。參前註。

⑲這六種認識對象稱為六塵或六境（ṣaḍ viṣayāḥ）。此中，色、聲、香、味、觸是具體的、物質性的，其相應的認識機能分別是眼、耳、鼻、舌、身。法則可以是具體的物質性的，亦可以是抽象的非物質性的，例如概念。這是意識的認識對象。一般言，凡是可以感觸的以至思想的，都可是法，而為意識所認識。故意識的對象最為廣泛。若再分析六者所對之境，則色境包括眼所認識的青、黃、赤、白等色彩與長、短、方、圓、高、下、正、不正等形狀。聲境指言說與各種音聲。香境指好、惡、等、不等四種香與臭。味境是苦、酢、甘、辛、鹹五味。觸境包括堅、濕、煖、動、重、輕、滑、澀、饑、渴、冷等十一種感覺。法境廣義言包括一切東西，狹義言則指除以上五境外的東西，特別指思想的對象。

⑳如來的身體的三十二種殊勝的相狀；佛、轉輪王的身體所具的三十二種相好。又稱三十二大人相。梵文為 dvātriṃśan-mahāpuruṣa-lakṣaṇāni。按佛教作為一種宗教，有些地方是需

要誇張一下的，由此可顯出它的優越處。三十二種相好便是一種誇張的說法。

㉑法身即自性身，又稱法佛、法身佛、法性身、寶佛，這是成就佛法的身體，這身體不以物理言，而是精神意義的。這是真理的身體。一切眾生皆有佛性，這佛性若在隱位，或潛存狀態，為如來藏；若這如來藏顯現出來，則為法身。所謂「隱名如來藏，顯名法身」。故如來藏與法身都指同一東西，只是狀態不同而已。這法身的最明顯的特性，是有常住義的。它不隨人的色身敗滅而消失，卻可長存於天地間。大乘佛法人士能證得法身，其生命即有永恆意義，不必如小乘般灰身滅智。因法身不同於色身，常住不滅。梵文為 dharma-kāya。

㉒參見吳汝鈞〈般若經的空義及其表現邏輯〉，收於氏著《佛敎的概念與方法》，台灣商務印書館，民國七十七年。這點往後會有解釋。

㉓佛滅後可分為三個階段：

㈠正法：釋迦滅後五百年，其時敎（敎義的講習）、行（實踐的奉行）及證法（證得涅槃境界）三者具足。

㈡像法：約釋迦滅後一千年，當時只能模仿佛法，即只有教行。

㈢末法：只剩下教，而無行與證法。

這裏所指的是釋迦滅後的一千年，即像法時期，時人持戒精嚴，修習福德。

㉔參見《大正藏》，二・二四五b。

㉕有很多經典記載筏喻的故事，如《中部經典》（Majjhima-Nikāya），I. p.135. Cf. *Uttaratantra-śāstra*, ed. by Johnston, v. 20, p.18.

㉖大乘佛教以無為法為真如，唯識學派則以無為等同於空。無為（asaṃskṛta）又稱無為法（asaṃskṛta-dharma），指不是由因緣、條件而製作成的東西，超越乎生滅變化之上的東西。涅槃的異名。小乘阿毗達磨（Abhidharma）佛教把無為法列為三種：虛空無為、擇滅無為、非擇滅無為。要注意的是，這裏說無為法排斥因緣、條件和生滅變化，似乎與佛教所要亟亟否定的自性有密切關聯，後者亦無條件性，亦無變化。實則不同。無為法是真正的法，例如涅槃或真如，是可通過修行而獲致的。自性則完全是意識的營構（mental fabrication），是虛妄的。我們無寧應說，無為法不是自性，卻是沒有自性的狀態。其中的

「法」只是虛說，不指客觀的存在，而指心靈由於修行而達致的某種精神狀態（spiritual state）。

㉗參見《大正藏》，八．七六二c。

㉘參見 Edward Conze, p.36。按此句的梵文原文為 asaṃskṛta-prabhāvitāhy ārya-pudgalāḥ，其意思是：「一切聖人都依絕對的東西而顯示其特徵」，這較近真諦的譯法。

㉙三千大千世界又稱三千世界；這是古代印度人對全宇宙的稱呼。按一般所謂的世界，以須彌山（Sumeru）為中心，其周圍有四大洲，其四周又有九山八海；這便是我人所居的世界，是一小世界。其範圍是，上由色界初禪天開始，其下及於天地之下的風輪。即是說，這個世界包括日、月、須彌山、四天下、四天王、三十三天、夜摩天、兜率天、樂變化天、他化自在天、梵世天。這個世界的一千倍，是小千世界；小千世界的一千倍，是中千世界；中千世界的一千倍，則是大千世界。這大千世界與第四禪天同其廣大，成、壞亦同時。這大千世界對於我人所居的小世界的倍數，是一千的立方倍數，由小、中、大三種千世界而成，故稱三千世界或三千大千世界。這不是三千個小世界之意，而是一千的立方數

的小世界，即十億個小世界。這樣的一個三千世界，是一佛所教化的範圍，是一佛國土。佛典所說的整個宇宙，即指此而言。梵文為 tri-sāhasra-mahā-sāhasra-loka-dhātu。

㉚七寶是指世界上最名貴的飾物，包括金、銀、琉璃、車渠、赤、珠、瑪瑙。

㉛偈的梵語、巴利語為 gāthā，音譯為伽陀、偈他，即詩、頌。在經、論中，通常有以詩句的形式來表示佛教思想，這即是偈，或偈頌。

㉜欲界即為欲望所支配的世界。這欲望主要為食欲、婬欲、睡眠欲。欲界為三界之一，是最低下的界域，具有婬欲與貪欲的眾生都居於此；這是六道眾生即地獄、餓鬼、畜牲、修羅、人、天。其上層為色界，為離婬欲與貪欲的眾生的所居地；最上層為無色界，是超越於物質之上的世界，其中只有精神的質素；這是厭離物質而修四無色定的眾生所居之地。

㉝無我（anātman）即是對我這樣的觀念、我的東西這樣的觀念的排除，對作為實體的我、靈魂的否定。這是佛教的基本觀念。梵語 ātman 是我、靈魂之意，前頭加 an，即是否定之意。按巴利原語 anattan（其主格形式為 anattā），有兩個意思：「我並不成立」與「沒有我」。初期的佛教並不說作為實體的我不存在，卻表示要「離我執」，這是針對《奧義書》

（Upanisad）哲學視我為實體一點而來。釋迦並未有對於我的存在與否一類形上學的問題，加以討論。初期佛教說「無我」，基本上是要從「我」的觀念、「我的東西」的觀念脫卻開來，主要是實踐的修證的用意。說一切有部（Sarvāstivādin）則說人無我，否定實體的我，而說諸法實有，不說法無我。這便轉到形而上學的旨趣上去。這種旨趣，反映於以諸法為實有的看法中。其後無我說漸轉成「作為實體的我不存在」的意思。大乘佛教則把無我說與緣起觀、空觀關聯起來，以為無我是事物不具有永遠不變滅的本體（我）之意，這便是無自性（asvabhāva）。同時亦提出二無我的說法：人無我法無我。唯識說（Vijñaptimātratā-vāda）則更本於三性說，而立三無我說。此時所無的、所否定的我，基本上是形而上學的實體、自性之意。故由無我這一觀念，亦可看到印度佛學發展的傾向：由倫理的、修證的轉為哲學的、形而上學的。

㉞我慢是以自己的生命中有實我，以此實我為無比重要，而生傲慢心，自以為了不起。《成唯識論》卷四：「我慢者，謂倨傲，恃所執我，令心高舉，故名我慢。」（《大正藏》三一・二二b）四根本煩惱（貪、瞋、癡、慢）之一，梵語為asmi-māna。

㉟然燈佛梵文為 Dīpaṅkara Tathāgata，又名錠光佛。釋迦在第二阿僧祇劫中，為禮敬然燈佛，把買回來的五朵金色蓮花，及將自己的長髮鋪散在汚水上讓佛走過，使他不致沾汚。後來佛為他授記，預言他將來必做佛，號釋迦牟尼（Śākyamuni）。

㊱參見印順《般若經講記》，台北：正聞出版社，民國八十年四月十四版，頁七六。

㊲參見 Edward Conze, p.51。

㊳參見吳汝鈞《佛教的概念與方法》，頁三〇。

㊴還有一點值得一提：鳩摩羅什的譯本中提到佛問須菩提「三千大千世界所有微塵，是為多不」時，須菩提回應佛陀為「甚多」；佛陀再向須菩提說「諸微塵，如來說非微塵，是名微塵」。但在抗塞的譯本中，則指須菩提已經明白了佛的教法，故佛問他世上是否有很多微塵時，他即指出如佛所教導的是微塵，即非微塵的答案。參見英譯本，頁五二。

㊵六道是生死流轉的六種境地：地獄、餓鬼、畜牲、修羅、人間、天。在這六境地生活的眾生，都會不停地在其中輪迴轉生，直至能證覺悟得解脫為止。此中的關鍵在於眾生之所以會輪迴，是由於他執持自己的個別自我，成為他的生命存在。在六道中輪迴的，便是這一

作為輪迴主體的個別自我。這個個別自我會在不同的生命階段中流轉打滾，無有了時。這種情況，要到眾生覺悟得解脫，才會停止。若眾生能覺悟宇宙人生的真理是緣起，是性空，一切都沒有實在的自性，因而不再執取個別自我，這個個別自我便消融掉，消融於普遍的真理的大海中。沒有了個別自我，便沒有輪迴主體，輪迴之流向便隨之止息。

㊶慧眼為五眼之一。智慧能觀照對象，故名眼。慧眼所觀照的，是諸法皆空的真理。《維摩經》卷中：「慧眼無見無不見，是為入不二法門。」（《大正藏》一四．五五一c）按這智慧無所不見，因所見是事物的本性空也。見現象有見相，有見，亦有所不見；見本質、本性為空，則無見相，而能冥證一切事物共同具有的普遍性格，而無所不見。梵文prajñācakṣus。

㊷天台宗所說的一切智、道種智與一切種智。這分別表示二乘、菩薩與佛的智慧。《大智度論》亦曾提到這幾種智慧。

㊸聲聞（śrāvaka）與緣覺（pratyeka-buddha）屬小乘的自了法門。因聞佛的教法而得悟佛道，為聲聞乘；依一切皆空之理而得悟佛道，為緣覺乘。聲聞與緣覺都是小乘的聖者。這

兩個階位，在佛教的十界中，被列於佛、菩薩之下，而為四聖之末。即是，二乘的聖者，已能了脫生死，不再於六道中流轉。由於是自了，只強調個別度化、個別解脫，對別人缺乏之關心，故在大乘教法看來，仍與眾生隔離，而為出世。

㊹實相是一切事物的真實的、常住不變的本性，平等的、最高的真理。這與本體、真相、本性等，都有本源的不變的理法之意。其梵文原語為 dharmatā，bhūta-tathatā，是本然的真實之意，這是佛所覺悟的內容。真如、一如、法性、實性、涅槃、無為等，都是實相的異名。鳩摩羅什所翻譯的「空」（śūnyatā），亦是此一層面之意。所謂「諸法實相」，自龍樹以來，成為大乘佛教的標幟，與小乘佛教的三法印（諸行無常、諸法無我、涅槃寂靜）對稱，而為第四法印的實相。

㊺至高無上的波羅蜜。波羅蜜即完成之意。梵文為 parama-pāramitā。要注意的是，這裏說第一波羅蜜中的「第一」，不是比較的、相對的意味，卻是絕對意味。即是說，第一波羅蜜自身便是絕對的波羅蜜，是獨一無二的。不是在這波羅蜜外，還有第二、第三……波羅蜜。

㊻這是釋迦的本生（Jātaka）故事。記載歌利王因惱恨宮女聽這修忍辱苦行的人（即佛的前身）說法，為了平息怒火，便使人割截佛的身體，看他是否真能忍辱，結果佛給割截時還如平常那樣，沒有異狀。

㊼那由他是梵語 nayuta 的音譯，又作那由多、那庾多、那術、那述。印度極大的數量單位，作一億計，或作無量數。以之來形容佛，則可見佛的數量之多了。

㊽慧命即智慧的生命，以此智慧比作生命。身體的生命可以斷絕，但佛法的慧命不能斷絕。這是有心於佛道者的看法。

㊾這裏補充一點，上文：「須菩提言：如是，如是，以三十二相觀如來」一句與梵文原文有出入。依照 Edward Conze 的英譯，此句的意思應是否定的而不是肯定的，他將此句譯作“No indeed, O Lord”，參見 Edward Conze, p.62。

㊿如如即真如，即不變、如實不妄、平等不二之理體。此種理體本性空寂，超越一切法相與語言，不為後者的表現所擾動。

參考書目

印順《般若經講記》，台北：正聞出版社，民國八十年四月十四版。

吳汝鈞著《佛教的概念與方法》，台北：台灣商務印書館，民國七十七年。

吳汝鈞著《佛教思想大辭典》，台北：台灣商務印書館，民國八十一年。

中村元、紀野一義譯註《般若心經．金剛般若經》，岩波書店，一九七五年六月。

長尾雅人譯《金剛般若經》，載於長尾雅人編集：《世界の名著2：大乘佛典》，中央公論社，一九七五年九月。

梶山雄一著《般若經：空の世界》，中公新書，中央公論社，一九七六年。

Edward Conze, *Buddhist Wisdom Books.* London: Unwin, Paperbacks. 1980.

Lewis Lancaster. Ed. *Prajñāpāramitā and Related Systems.* Berkeley Buddhist Studies Series. Printed in Korea. 1977.

Richard H. Robinson. et al. *The Buddhist Religion.* Belmont, California:Wadsworth Publishing Company. 1982.

金剛經哲學的通俗詮釋／吳汝鈞著. -- 初版.
-- 臺北市：臺灣商務，1996［民85］
面； 公分. --（新人人文庫；93）
參考書目：面
ISBN 957-05-1230-X（平裝）

1. 般若部

221.44 85000341

新人人文庫 93

金剛經哲學的通俗詮釋

定價新臺幣一五〇元

著作者 吳汝鈞
責任編輯 詹賜珠
封面設計 丁志中
發行人 張連生
出版者
印刷所 臺灣商務印書館股份有限公司
臺北市重慶南路一段三十七號
電話：（〇二）三一一六一一八
傳真：（〇二）三七一〇二七四
郵政劃撥：〇〇〇〇一六五－一號
出版事業登記證：局版臺業字第〇八三六號

• 一九九六年三月初版第一次印刷
• 一九九七年二月初版第二次印刷

版權所有・翻印必究

ISBN 957－05－1230－X（平裝） 87257000

本書是以現代的眼光與詞彙
對金剛經經文作分析與評論，
基本上採用文獻學與哲學
雙軌並進的研究法。
以通俗易懂的方式，
探尋經文中重要名相
在文獻學上的依據與淵源，和
分析它們的哲學涵義。對於
經中所表示的重要思考方式，
例如即非詭辭與四相否定，
有特別詳盡的闡釋。
在義理的闡發方面，比現代
學術界流行的同類著作詳細；
而對於難解的說法，亦
反覆研究，提供
契合佛教基本立場的解釋。
是一本深入淺出，
探討金剛經哲學的著作。

吳汝鈞

廣東南海人，一九四六年生。
香港中文大學畢業，文學碩士，
加拿大馬克馬斯德(McMaster)大
學哲學博士。日本大阪外國語大
學日本語專修，京都大學梵文、
西藏文專攻，德國漢堡大學公案
禪專修。
現任香港浸會大學宗哲系高級講師。
著有《佛教思想大辭典》、《佛教
的概念與方法》、《儒家哲學》、
《佛學研究方法論》、《遊戲三昧：
禪的實踐與終極關懷》、《西方哲
學析論》、《天台佛學與早期中觀
學》等書。

金剛經哲學的通俗詮釋

金剛經是大乘佛教般若系的重要經典。主要闡發般若空義，表示諸法或事物的緣起無自性的意思。掌握到它的思想重點，即能了解大乘佛教的根本精神。

ISBN 957-05-1230-X (221) 87257000
9 789570 512304
全 平裝 NT$ 150